Mircea Eliade

MITI SOGNI E MISTERI

Titolo originale dell'opera: «Mythes, rêves et mystères».

Editions Gallimard, 5 rue Sébastien Bottin, F-75007 Paris.

Prima edizione dicembre 1976.

Seconda edizione gennaio 1986.

Terza edizione gennaio 1990.

Traduzione dal francese di Giovanni Cantoni.

Su concessione Rusconi Libri.

SOMMARIO

NOTA EDITORIALE.

Il mito dell'Albero Sacro posto al centro dell'Eden risale ai primordi dell'umanità: è la suggestiva ipotesi di Mircea Eliade, uno dei più autorevoli studiosi di storia delle religioni. L'Albero Sacro, scrive Eliade, consentiva all'uomo di ascendere al cielo, stabilire un colloquio diretto con Dio, arrivare alla comprensione metafisica della realtà. Poi, con la perdita dell'innocenza, venne il giorno dell'esilio dall'Eden. Le grandi mitologie del passato hanno una radice comune: la nostalgia per il paradiso primordiale, sede della felicità e dell'immortalità.

Qual è oggi, si domanda Eliade, la funzione del mito? Con la desacralizzazione della vita e del Creato, l'uomo contemporaneo ha «rimosso» il simbolo nelle zone oscure della psiche, cioè nel sogno, nelle fantasie, nelle memorie ancestrali. Con «Miti, sogni e misteri», Mircea Eliade procede a un illuminante raffronto tra il variegato, trasparente e interpersonale spazio delle religioni con l'opaca e limitativa sfera dell'inconscio individuale.

Nel suo studio, l'autore interpreta in modo nuovo e anticonvenzionale i riti della Madre Terra, i sacrifici umani, i misteri orfici, i poteri degli sciamani, la mistica indiana, le pratiche dei monaci buddisti, i valori delle Scritture ebraiche e cristiane, per approdare alle odierne dinamiche dell'immaginario.

Forse soltanto Mircea Eliade poteva condurre tanto in profondità, e con uno stile così limpido, l'analisi sulla nascita, la struttura e il significato dei miti. Le sue conclusioni sono positive: nell'uomo dei nostri giorni vivono tuttora, anche se nascoste, la nostalgia dell'Eden perduto e la memoria dell'Albero Sacro, simboli della vita e della trascendenza.

.

MIRCEA ELIADE (Bucarest 1907 - Chicago 1986) si laureò in lettere nella sua città natale. Dal 1928 al 1932, all'Università di Calcutta, approfondì i suoi studi sull'India, soprattutto sotto l'aspetto religioso; in seguito insegnò metafisica all'Università di Bucarest e, dal 1946 al 1949, tenne corsi all'Ecole des Hautes Etudes della Sorbona. Si trasferì nel 1956 negli Stati Uniti, dove divenne titolare della cattedra di storia delle religioni all'Università di Chicago.

Fu il fondatore della rivista di studi religiosi «Zalmoxis». Fra i suoi numerosi saggi: "Mito e realtà" (1974) e "Il mito dell'eterno ritorno" (1975), usciti presso Rusconi.

.

.

INDICE.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

PREMESSA.

I testi riuniti in questo volume non intendono presentare uno studio sistematico dei rapporti esistenti fra certe strutture dell'universo religioso - come i miti e i misteri e l'universo onirico. Questo problema può appassionare lo psicologo, o anche il filosofo, ma è meno urgente per lo storico delle religioni; ed è in tale veste che abbiamo redatto i presenti studi. Non intendiamo certamente dire che lo storico delle religioni non abbia nulla da imparare dalle recenti e numerose scoperte della psicologia del profondo; ma nulla lo costringe a rinunciare alla prospettiva che gli è propria nel tentativo di comprendere i differenti universi religiosi rivelati dai suoi documenti. Facendolo, si sostituirebbe allo psicologo e avrebbe certamente tutto da perdere e nulla da guadagnare. La disavventura gli è già capitata quando, credendo di servire meglio la propria disciplina, ha affrontato il suo oggetto come sociologo o etnologo, sfociando soltanto in una cattiva sociologia e in una cattiva etnologia. Senza dubbio, tutte le discipline dello spirito e tutte le scienze dell'uomo sono ugualmente preziose, e le loro scoperte sono strettamente connesse. Ma connessione non significa confusione; l'importante è integrare i risultati dei diversi approcci spirituali, senza confonderli. Il metodo più sicuro, nella storia delle religioni come in tutti gli altri campi, rimane sempre quello di studiare un fenomeno sul suo piano di riferimento, salvo integrare poi i risultati di questo approccio in una prospettiva più ampia. Pressoché tutti i testi qui raggruppati implicano allusioni e brevi confronti fra l'attività dell'inconscio e i fatti religiosi. Ma soprattutto il capitolo sesto si sforza di mostrare i rapporti tra il dinamismo dell'inconscio - come si manifesta nei sogni e nell'immaginazione - e le strutture dell'universo religioso. Abbiamo potuto intraprendere questo confronto per ciascuno dei temi trattati in questo volume; infatti non vi è motivo mitico e scenario iniziatico che non sia in qualche modo presente anche nei sogni e nelle fantasie dell'immaginazione. Negli universi onirici si ritrovano i simboli, le immagini, le «figure» e gli «avvenimenti» che costituiscono le mitologie. Su tale scoperta, dovuta al genio di Freud, tutte le psicologie del profondo hanno lavorato da mezzo secolo in qua. Grande era la tentazione - e quasi tutti gli psicologi vi hanno ceduto - di far derivare le figure e gli avvenimenti della mitologia dai contenuti e dalla dinamica dell'inconscio. Da un certo punto di vista gli psicologi hanno ragione; è infatti possibile equiparare la «funzione» delle figure e il «risultato» degli avvenimenti sui piani paralleli dell'attività inconscia, da una parte, e della religione e della mitologia, dall'altra; ma non si deve confondere l'equiparazione con l'identificazione e la riduzione. Proprio quando lo psicologo «spiega» una figura o un avvenimento mitologici riducendoli a un processo dell'inconscio, lo storico delle religioni esita a seguirlo; e forse non è il solo. In fondo, questa spiegazione per riduzione equivarrebbe a spiegare "Madame Bovary" secondo il criterio dell'adulterio. "Madame Bovary" esiste soltanto sul suo piano di riferimento, che è quello di una creazione letteraria, di un'opera

dello spirito. Che "Madame Bovary" abbia potuto essere scritto soltanto in una società borghese dell'Occidente del secolo Diciannovesimo, in cui l'adulterio costituiva un problema "sui generis", è completamente un altro problema, che interessa la sociologia letteraria, ma non l'estetica del romanzo.

Il mito è tale per il suo modo d'essere: è riconoscibile come mito solamente nella misura in cui rivela che qualcosa si È PIENAMENTE MANIFESTATO; e questa manifestazione è contemporaneamente CREATRICE ed ESEMPLARE perché fonda sia una struttura del reale sia un comportamento umano. Un mito racconta sempre che qualcosa È REALMENTE ACCADUTO, che un avvenimento è accaduto nel significato più profondo del termine: non importa che si tratti della creazione del mondo, o della più insignificante specie animale o vegetale, oppure di un'istituzione. Il fatto stesso del DIRE ciò che è accaduto rivela COME una certa esistenza si è realizzata (e questo COME equivale anche al PERCHE'). E l'atto dell'esistere è insieme emergenza di una realtà e svelamento delle sue strutture fondamentali. Quando il mito cosmogonico racconta come è stato creato il mondo, rivela contemporaneamente l'emergenza della realtà totale costituita dal cosmo, nonché il suo ordine ontologico: dice in che senso il mondo è.

La cosmogonia è anche una ontofania, la manifestazione piena dell'essere. E poiché tutti i miti rientrano in un certo senso nella tipologia del mito cosmologico - infatti ogni storia di ciò che è avvenuto "in illo tempore" è soltanto una variante della storia esemplare: come il mondo è venuto all'esistenza -, ne consegue che ogni mitologia è una ontofania. I miti rivelano le strutture del reale e i molteplici modi d'essere nel mondo. Proprio per questo sono il modello esemplare dei comportamenti umani: rivelano storie VERE, che si riferiscono alle REALTA'. Ma ontofania implica sempre teofania o ierofania. Proprio gli dèi o gli esseri semidivini hanno creato il mondo e hanno fondato gli innumerevoli modi d'essere nel mondo, da quello che è particolare all'uomo fino al modo d'essere dell'insetto.

Rivelando la storia di ciò che è avvenuto "in illo tempore", si rivela anche un'irruzione del sacro nel mondo. Quando un dio o un eroe civilizzatore hanno istituito un comportamento - per esempio, un modo particolare di nutrirsi - non hanno solamente assicurato LA REALTA' del comportamento stesso (infatti quel gesto prima non esisteva, non era praticato, era dunque «irreale»), ma per il fatto stesso che tale comportamento è loro invenzione, è anche teofania, creazione divina.

Nutrendosi alla maniera degli dèi o degli eroi civilizzatori, l'uomo ripete i loro gesti e partecipa in un certo senso della loro presenza.

Le pagine che seguono insistono a sufficienza sulla struttura e funzione dei miti, sicché possiamo ora limitarci a poche osservazioni generali; ma quello che abbiamo appena detto basta per mettere in evidenza la differenza radicale di ordine ontologico fra i miti e i sogni. Non vi è mito se non vi è svelamento di un «mistero», rivelazione di un avvenimento primordiale che ha fondato sia una struttura del reale sia un comportamento umano. Da ciò deriva che, per il suo modo d'essere, il mito non può essere particolare, privato, personale. Si può costituire in quanto mito solamente nella misura in cui rivela l'esistenza e l'attività degli esseri sovrumani che si comportano in un MODO ESEMPLARE, cioè, sul piano della spiritualità primitiva, che SI COMPORTANO IN UN MODO UNIVERSALE; poiché un mito diventa un modello per «tutto il mondo» (così è considerata la società cui si appartiene) e un modello per «l'eternità» (infatti è avvenuto "in illo tempore" e non partecipa della temporalità). Ultima importante nota specifica: il mito è accolto dall'uomo in quanto essere totale, non si rivolge solamente alla sua intelligenza o alla sua immaginazione. Quando non è più accolto come una rivelazione dei «misteri», il mito si «degrada», si oscura, diventa racconto o leggenda.

Non sono necessarie lunghe analisi per mostrare che un sogno non riesce a sollevarsi a un simile ordine ontologico: non è vissuto dall'UOMO TOTALE, e quindi non riesce a trasformare una situazione particolare in situazione esemplare, universalmente valida. Certo un sogno può essere decifrato, interpretato, e può allora trasmettere il suo messaggio in un modo più esplicito; ma in quanto sogno, considerato unicamente nel suo universo, gli mancano le dimensioni costitutive dei miti: l'esemplarità e l'universalità. Non è considerato come svelamento delle strutture del reale, né come rivelazione di un comportamento che, fondato dagli dèi o dagli eroi civilizzatori, s'impone come esemplare.

Tuttavia si è potuto dimostrare che esiste continuità tra gli universi onirico e mitologico, proprio come vi è equiparazione tra le figure e gli avvenimenti dei miti e i personaggi e gli avvenimenti dei sogni.

Si è anche dimostrato che nei sogni le categorie dello spazio e del tempo sono modificate in un modo che ricorda in una certa misura l'abolizione del tempo e dello spazio nei miti. Anzi, si è osservato che i sogni e gli altri processi dell'inconscio presentano come un'«aura religiosa»; non soltanto le loro strutture si possono paragonare a quelle della mitologia, ma l'esperienza vissuta di certi contenuti dell'inconscio sarebbe, secondo gli psicologi del profondo, equiparabile alla esperienza del sacro. Si è concluso, forse un poco precipitosamente, che le creazioni dell'inconscio sono la «materia prima» della religione e di tutto ciò che essa implica: simboli, miti, riti, eccetera. Abbiamo spiegato, sull'esempio di "Madame Bovary", come non sia corretto spiegare una realtà fermandosi alla «materia prima»

che essa implica e presuppone. L'equiparazione fra i personaggi e gli avvenimenti di un mito e di un sogno non implica la loro identità fondamentale. Non si ripeterà mai a sufficienza questa verità evidente, perché è sempre latente la tentazione di spiegare gli universi spirituali riducendoli a un'«origine» prespirituale.

L'«aura religiosa» di certi contenuti dell'inconscio non sorprende lo storico delle religioni, perché egli sa che l'esperienza religiosa impegna l'uomo nella sua totalità, quindi anche le zone profonde del suo essere. Questo però non significa ridurre la religione alle sue componenti irrazionali, ma semplicemente riconoscere l'esperienza religiosa qual è: esperienza dell'esistenza totale, che rivela all'uomo le sue modalità d'essere nel mondo. Ora, tutti sono concordi nel considerare i contenuti e le strutture dell'inconscio come il risultato delle situazioni critiche immemoriali. Ogni crisi esistenziale ripropone il problema della realtà del mondo e insieme della presenza dell'uomo nel mondo. La crisi è, insomma, «religiosa» poiché ai livelli arcaici di cultura l'ESSERE si confonde con il SACRO. Per tutta l'umanità primitiva, infatti, l'esperienza religiosa fonda il mondo: l'orientamento rituale, rivelando le strutture dello spazio sacro, trasforma il «caos» in «cosmo» e, quindi, rende possibile un'esistenza umana (cioè le impedisce di regredire al livello dell'esistenza zoologica). Ogni religione, anche la più elementare, è un'ontologia: rivela l'essere delle cose sacre e delle figure divine, MOSTRA CIO' CHE E' REALMENTE e, così facendo, fonda un mondo che non è più evanescente e incomprensibile, come lo è negli incubi, come ridiventa ogni volta che l'esistenza minaccia di essere sommersa nel «caos» della relatività totale, quando nessun «centro» emerge per assicurare un orientamento.

In altre parole, nella misura in cui l'inconscio è il «precipitato» delle innumerevoli situazioni limite, non può non assomigliare a un universo religioso. Infatti la religione è la soluzione esemplare di ogni crisi esistenziale. La religione «comincia» dove si ha una rivelazione totale della realtà: rivelazione, a un tempo, del sacro - di ciò che è per eccellenza, di ciò che non è né illusorio né evanescente - e dei rapporti dell'uomo con il sacro; rapporti multiformi, cangianti, talora ambivalenti, ma che collocano sempre l'uomo al centro stesso del reale. Questa duplice rivelazione rende nello stesso tempo l'esistenza umana «aperta» ai valori dello spirito: da una parte, il sacro è L'ALTRO per eccellenza, il transpersonale, il «trascendente»; e dall'altra, è esemplare, nel senso che istituisce modelli da seguire: trascendenza ed esemplarità che forzano l'uomo religioso a uscire dalle situazioni personali, a superare la contingenza e il particolare e ad accedere ai valori generali, all'universale. Proprio in questo senso bisogna comprendere 1'«aura religiosa» di certi contenuti dell'inconscio: l'esperienza religiosa è a un tempo crisi totale dell'esistenza e soluzione esemplare di tale crisi.

Soluzione esemplare, perché svela un mondo che non è più privato né opaco, ma transpersonale, significativo e sacro, perché opera degli dèi. Ed è appunto dall'esemplarità della soluzione religiosa che si può giudicare meglio il salto che separa l'universo dell'inconscio e l'universo della religione. La soluzione religiosa fonda un comportamento esemplare e, di conseguenza, costringe l'uomo a rivelarsi contemporaneamente il reale e l'UNIVERSALE. Soltanto a partire da questa rivelazione, assimilata dall'uomo nel suo intero essere, si può parlare di religione. Tutte le strutture e le forme religiose, seppure rudimentali, partecipano di questo ordine ontologico. Se in una società primitiva un albero qualsiasi è considerato come sacro e designato «Albero del Mondo», ne consegue che, in virtù dell'esperienza religiosa che ha fondato tale credenza, i membri di quella società hanno la possibilità di accedere a una comprensione metafisica dell'universo: infatti il simbolismo dell'Albero del Mondo rivela appunto loro che un oggetto particolare può significare la totalità cosmica; dunque l'esperienza individuale viene «svegliata» e trasmutata in atto spirituale. Grazie al simbolismo religioso dell'Albero del Mondo l'uomo riesce a vivere l'universale. Ma si tratta di un'esperienza totale: proprio la visione religiosa del mondo e l'ideologia che ne deriva hanno permesso all'uomo di far fruttificare la propria esperienza individuale, di «aprirsi» verso l'universale.

Poiché abbiamo scelto come esempio l'immagine dell'albero, vediamo qual è la sua funzione nell'universo dell'inconscio. Simili immagini sono notoriamente abbastanza frequenti nei sogni: fanno parte del codice cifrato della vita profonda e indicano, sembra, che il dramma che si svolge nell'inconscio - e che interessa l'integrità dell'attività psicomentale e, quindi, di tutta l'esistenza - sta per trovare una soluzione positiva. E' come dire che il senso che si può cogliere a livello dell'esperienza onirica o dell'immaginazione si integra nella serie dei valori rivelati, sul piano dell'esperienza religiosa, dal simbolismo dell'albero. Infatti, nelle mitologie e nelle religioni, i principali significati del simbolismo dell'albero - peraltro abbastanza complesso - sono strettamente collegati con l'idea di rinnovamento periodico e infinito, di rigenerazione, di «fonte di vita e di giovinezza», d'immortalità e di realtà assoluta. Ma poiché l'immagine dell'albero non si rivela come simbolo, cioè non risveglia la coscienza totale dell'uomo rendendola «aperta» all'universale, non si può dire che abbia completamente assolto il proprio compito.

L'immagine dell'albero emessa dai sogni ha «salvato» soltanto in parte l'uomo dalla sua situazione individuale - permettendogli, per esempio, di sanare una crisi in profondità e restituendogli il suo equilibrio psichico più o meno gravemente minacciato -; ma non essendo stata accolta come simbolo, l'immagine dell'albero non è riuscita a rivelare l'universale, quindi non ha elevato l'uomo al piano dello spirito, ciò che invece fa sempre la religione anche più rudimentale.

E' dunque evidente in quale prospettiva siano utili e fecondi i confronti tra i due universi, rispettivamente dello storico delle religioni e dello psicologo del profondo. Purché si eviti comunque di confondere i piani di riferimento, la scala dei valori, e soprattutto i metodi.

Le Val d'Or, giugno 1956.

.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

I testi compresi in questo volume sono stati pubblicati fra il 1948 e il 1956. Li ripubblichiamo pressoché integralmente, con leggere varianti, intese soprattutto a evitare il più possibile le ripetizioni e a semplificare l'apparato critico.

Indichiamo la data della loro prima pubblicazione su riviste o in volumi collettivi. 1. "I miti del mondo moderno" ("Les Mythes du monde moderne"), in «Nouvelle Revue Française», settembre 1953; 2. "Il mito del buon selvaggio" ("Le Mythe du Bon Sauvage"), ivi, agosto 1955; 3.

"Il simbolismo religioso e la valorizzazione dell'angoscia" ("Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse"), riprende il testo di una conferenza tenuta ai «Rencontres Internationales de Genève» (settembre 1953) e pubblicato nel volume collettivo "L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit", Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1954; 4. "La nostalgia del paradiso nelle tradizioni primitive" ("La Nostalgie du Paradis dans les traditions primitives") in «Diogène», 3, luglio 1953; 5. "Esperienza sensoriale ed esperienza mistica presso i primitivi" ("Expérience sensorielle et expérience mystique"), nel volume collettivo "Nos Sens et Dieu" («Etudes Carmélitaines», 1954); 6. "Simbolismi dell'ascensione e «sogni in stato di veglia»" ("Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»"), riunisce tre articoli apparsi rispettivamente in «Numen» (gennaio 1956), nella Miscellanea in onore di Van der Leew (Nijkerk 1950), in "Art and Thought" (Miscellanea in onore di A. K.

Coomaraswamy, Londra 1948); gli ultimi tre studi sono apparsi negli «Eranos-Jahrbücher», XXI, XXII, XXIII, Zurigo 1953, 1954, 1955.

M.E.

.

.

.

.

.

.

.

.

1. I MITI DEL MONDO MODERNO.

1.

Che cos'è propriamente un «mito»? Nel linguaggio corrente del secolo Diciannovesimo «mito» significava tutto ciò che si oppone alla «realtà»: la creazione di Adamo o l'«uomo mascherato», come la storia del mondo raccontata dagli Zulù o la "Teogonia" di Esiodo, erano «miti». Come molti altri cliché dell'illuminismo e del positivismo, anche questo aveva struttura e origine cristiane: infatti, per il cristianesimo primitivo tutto quello che non trovava giustificazione nell'uno o nell'altro dei due Testamenti era falso: era una «favola».

Ma le ricerche degli etnologi ci hanno costretto a ritornare su questa eredità semantica, sopravvivenza della polemica cristiana contro il mondo pagano. Si comincia finalmente a conoscere e a comprendere il valore del mito elaborato dalle società «primitive» e arcaiche, cioè dai gruppi umani in cui il mito costituisce il fondamento stesso della vita sociale e della cultura. E un fatto ci colpisce subito: tali società ritengono che il mito esprima la VERITA' ASSOLUTA perché racconta una STORIA SACRA, cioè una rivelazione transumana che è avvenuta all'alba del Grande Tempo, nel tempo sacro degli inizi ("in illo tempore"). Essendo REALE e SACRO, il mito diventa esemplare, e di conseguenza ripetibile, poiché serve da modello e anche da giustificazione a tutti gli atti umani. In altri termini, un mito è una STORIA VERA che è avvenuta agli inizi del tempo e che serve da modello ai comportamenti degli uomini. IMITANDO gli atti esemplari di un dio o di un eroe mitico, o semplicemente RACCONTANDO le loro avventure, l'uomo delle società arcaiche si stacca dal tempo profano e si ricongiunge magicamente al Grande Tempo, al tempo sacro.

Come si vede, si tratta di un capovolgimento totale dei valori: mentre il linguaggio corrente confonde il mito con le «favole», l'uomo delle società tradizionali vi scopre, al contrario, LA SOLA RIVELAZIONE VALIDA DELLA REALTA'. Non si è tardato a tirare le conclusioni da questa scoperta. Evitando di insistere nel dire che il mito racconta cose impossibili o improbabili, ci si è limitati a dire che esso costituisce un modo di pensare diverso dal nostro, in ogni caso da non considerare - "a priori" - come aberrante. Si è poi tentato di integrare il mito nella storia generale del pensiero, considerandolo come la forma per eccellenza del pensiero collettivo. Ma poiché il «pensiero collettivo» non È mai completamente abolito in una società, qualunque ne sia il grado di evoluzione, non si è mancato di osservare che il mondo moderno conserva ancora un certo comportamento mitico: per esempio, la partecipazione di tutta una società a certi simboli è stata interpretata come una sopravvivenza del «pensiero collettivo».

Non era difficile dimostrare che la funzione di una bandiera nazionale, con tutte le esperienze affettive che implica, non differisce affatto dalla «partecipazione» a un qualsiasi simbolo nelle società arcaiche. E questo equivale a dire che, A LIVELLO DI VITA SOCIALE, non esiste soluzione di continuità tra il mondo arcaico e il mondo moderno. La sola grande differenza era data dalla presenza, nella maggior parte degli individui che costituiscono le società moderne, di un pensiero personale, assente o quasi nei membri delle società tradizionali.

Non è il caso di esporre considerazioni generali sul «pensiero collettivo». Il nostro problema è più modesto: se il mito non è una creazione puerile e aberrante dell'umanità «primitiva», ma è invece l'espressione di un MODO D'ESSERE NEL MONDO, che cosa sono diventati i miti nelle società moderne? O meglio: che cosa ha occupato il posto ESSENZIALE che il mito aveva nelle società tradizionali? Infatti, certe «partecipazioni» ai miti e ai simboli collettivi sopravvivono ancora nel mondo moderno, ma sono ben lungi dall'assolvere la funzione centrale che il mito ha nelle società tradizionali: in confronto a queste, il mondo moderno sembra sprovvisto di miti. Si è anche sostenuto che le inquietudini e le crisi delle società moderne si spiegano proprio con l'assenza di un loro mito peculiare. Intitolando uno dei suoi libri "L'uomo alla scoperta della propria anima", Jung sottintende che il mondo moderno - in crisi a partire dalla rottura in profondità con il cristianesimo - è alla ricerca di un nuovo mito che gli permetta di ritrovare una nuova fonte spirituale e gli restituisca le forze creatrici. (1) Infatti, almeno apparentemente, il mondo moderno non è ricco di miti.

Si è parlato, per esempio, dello sciopero generale come di uno dei rari miti creati dall'Occidente moderno. Ma si tratta di un malinteso: si credeva che un'IDEA accessibile a un numero considerevole d'individui, e quindi «popolare», potesse diventare un MITO per il semplice fatto che la sua realizzazione storica è proiettata in un avvenire più o meno lontano. Ma non così si «creano» i miti. Lo sciopero generale può essere uno strumento per la lotta politica, ma manca di precedenti mitici, e questo basta per escluderlo da ogni mitologia.

Ben diverso è il caso del comunismo marxista. Lasciamo da parte la validità filosofica del marxismo e il suo destino storico; fermiamoci invece alla struttura mitica del comunismo e al senso escatologico del suo successo popolare. Qualunque cosa si pensi delle velleità scientifiche di Marx, è evidente che l'autore del "Manifesto dei comunisti" riprende e prolunga uno dei grandi miti escatologici del mondo asiatico-mediterraneo, cioè la funzione redentrice del giusto (l'«eletto», l'«unto», l'«innocente», il «messaggero», oggi, il proletariato), le cui sofferenze hanno la missione di cambiare lo stato ontologico del mondo. Infatti la società senza classi di Marx, e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche, trovano il loro più esatto precedente nel mito dell'Età dell'Oro, che secondo molte tradizioni caratterizza l'inizio e la fine della storia. Marx ha arricchito questo mito venerabile di tutta un'ideologia

messianica giudeo-cristiana: da una parte, il ruolo profetico e la funzione soteriologica che egli attribuisce al proletariato; dall'altra, la lotta finale tra il Bene e il Male, che si può facilmente accostare al conflitto apocalittico tra Cristo e Anticristo, seguito dalla vittoria decisiva del primo. E' anche significativo che Marx riprenda a suo modo la speranza escatologica giudeo-cristiana di UNA FINE ASSOLUTA DELLA STORIA; si separa in questo dagli altri filosofi storicisti (per esempio, Croce e Ortega y Gasset), per i quali le tensioni della storia sono consustanziali alla condizione umana e quindi non possono mai essere completamente abolite.

Paragonata alla grandezza e al vigoroso ottimismo del mito comunista, la mitologia adottata dal nazionalsocialismo appare stranamente maldestra: non soltanto a causa delle limitazioni stesse del mito razzista (come si poteva immaginare che il resto dell'Europa accettasse volontariamente di sottomettersi al "Herrenvolk"?), ma soprattutto grazie al pessimismo fondamentale della mitologia germanica. Nel suo tentativo di abolire i valori cristiani e ritrovare le fonti spirituali della «razza», cioè del paganesimo nordico, il nazionalsocialismo ha dovuto necessariamente sforzarsi di rianimare la mitologia germanica. Nella prospettiva della psicologia del profondo, simile tentativo equivaleva esattamente a un invito al suicidio collettivo: infatti l'"eschaton" annunciato e atteso dagli antichi Germani È il "ragnarøkkr", cioè una «fine del mondo» catastrofica che include un combattimento gigantesco tra gli dèi e i demoni e che termina con la morte di tutti gli dèi e di tutti gli eroi e con la regressione del mondo nel caos. E' vero che dopo il "ragnarøkkr" il mondo rinascerà rigenerato (infatti, anche gli antichi Germani conoscevano la dottrina dei cicli cosmici, il mito della creazione e della distruzione periodica del mondo), tuttavia sostituire al cristianesimo la mitologia nordica significava sostituire un'escatologia ricca di promesse e di consolazioni (per il cristiano, la «fine del mondo» completa la storia e la rigenera contemporaneamente) con un "eschaton" decisamente pessimistico.

Tradotta in termini politici, questa sostituzione significava all'incirca: rinunciate alle vecchie storie giudeo-cristiane e risuscitate dal fondo delle vostre anime la credenza dei vostri antenati, i Germani; poi, preparatevi per la grande battaglia finale fra i nostri dèi e le forze demoniache; in questa battaglia apocalittica, i nostri dèi e i nostri eroi - e noi con loro - perderanno la vita, e questo sarà il "ragnarøkkr", ma poi un mondo nuovo nascerà. Ci si domanda come una visione così pessimistica della fine della storia abbia potuto infiammare l'immaginazione di almeno una parte del popolo tedesco; tuttavia il fenomeno esiste e pone tuttora problemi agli psicologi.

.

2.

Al di fuori di questi due miti politici, non sembra che le società moderne ne abbiano conosciuti altri di analoga ampiezza. Pensiamo al mito come COMPORTAMENTO UMANO e contemporaneamente come ELEMENTO DI CIVILTA', cioè come lo si ritrova nelle società tradizionali. Infatti, a livello dell'ESPERIENZA INDIVIDUALE, il mito non è mai completamente scomparso: è vivo nei sogni, nelle fantasie e nelle nostalgie dell'uomo moderno; e l'enorme letteratura psicologica ci ha abituati a ritrovare la grande e la piccola mitologia nell'attività inconscia e semiconscia di ogni individuo. Ma ci interessa soprattutto sapere ciò che, nel mondo moderno, ha preso il posto CENTRALE di cui gode il mito nelle società tradizionali. In altri termini, e pur riconoscendo che i grandi temi mitici continuano a ripetersi nelle zone oscure della psiche, ci si può domandare se il mito in quanto modello esemplare del comportamento umano non sopravviva anche, sotto una forma più o meno degradata, presso i nostri contemporanei. Sembra che un mito, al pari dei simboli che ne nascono, non scompaia mai dall'attualità psichica: cambia soltanto aspetto e traveste le sue funzioni. Ma sarebbe istruttivo insistere nella ricerca e smascherare il travestimento dei miti a livello sociale.

Ecco un esempio. E' evidente che certe feste apparentemente profane del mondo moderno conservano ancora la loro struttura e le loro funzioni mitiche: i festeggiamenti di capodanno, o le feste per la nascita di un bambino, la costruzione di una casa o anche l'entrata in un nuovo appartamento, tradiscono la necessità oscuramente sentita di un INIZIO ASSOLUTO, di un "incipit vita nova", cioè di una rigenerazione totale. Nonostante la distanza fra questi festeggiamenti profani e il loro archetipo mitico - la ripetizione periodica della creazione (2) -, è evidente che l'uomo moderno prova ancora il bisogno di riattualizzare periodicamente tali scenari, seppure desacralizzati.

Non È il caso di stabilire fino a che punto l'uomo moderno sia ancora conscio delle implicazioni mitologiche delle sue festività: interessa soltanto che tali festività abbiano ancora una risonanza, oscura ma profonda, in tutto il suo essere.

E' soltanto un esempio, ma ci può illuminare su una situazione che sembra generale: certi temi mitici sopravvivono ancora nelle società moderne, ma non sono facilmente riconoscibili poiché hanno subito un lungo processo di laicizzazione. Il fenomeno È noto da molto tempo: infatti le società moderne si definiscono tali proprio perché hanno esasperato la desacralizzazione della vita e del cosmo; la novità del mondo moderno si esprime nella rivalutazione a livello profano degli antichi valori sacri. (3) Ma a noi interessa sapere se tutto ciò che sopravvive di «mitico» nel mondo moderno si presenta unicamente sotto forma di schemi e valori reinterpretati a livello profano. Se questo fenomeno si verificasse ovunque, si dovrebbe riconoscere che il mondo moderno si oppone radicalmente a tutte le forme storiche

che l'hanno preceduto. Ma la presenza stessa del cristianesimo esclude tale ipotesi: il cristianesimo non accetta affatto l'orizzonte desacralizzato del cosmo e della vita, che è l'orizzonte caratteristico di ogni cultura «moderna».

Il problema non è semplice, ma poiché il mondo occidentale si richiama ancora e in gran parte al cristianesimo, non si può eluderlo. Non insisterò su quelli che venivano chiamati gli «elementi mitici» del cristianesimo. Checché ne sia di questi «elementi mitici», da molto tempo sono cristianizzati e, in ogni caso, l'importanza del cristianesimo deve essere giudicata in un'altra prospettiva. Ma ogni tanto si alzano voci che pretendono che il mondo moderno non sia più, o non sia ancora cristiano. Il nostro scopo ci dispensa dall'occuparci di quelli che ripongono le loro speranze nell'"Entmythologisierung", che pensano sia necessario «demitizzare» il cristianesimo per restituirgli la sua vera essenza. Alcuni pensano proprio il contrario.

Jung, per esempio, crede che la crisi del mondo moderno sia dovuta in gran parte al fatto che i simboli e i «miti» cristiani non sono più vissuti dall'essere umano totale, sono diventati soltanto parole e gesti privi di vita, fossilizzati, esteriorizzati e, di conseguenza, senza nessuna utilità per la vita profonda della psiche.

Per noi il problema si pone in altri termini: in quale misura il cristianesimo prolunga, in società moderne desacralizzate e laicizzate, un orizzonte spirituale paragonabile all'orizzonte delle società arcaiche, che sono dominate dal mito? Diciamo subito che il cristianesimo non ha nulla da temere da un simile confronto: la sua specificità è assicurata perché risiede nella FEDE come categoria "sui generis" di esperienza religiosa, nonché nella valorizzazione della storia. Eccettuato il giudaismo, nessun'altra religione precristiana ha valorizzato la storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo, né la fede - nel senso inaugurato da Abramo - come unico mezzo di salvezza. Di conseguenza, la polemica cristiana contro il mondo religioso pagano è storicamente sorpassata: il cristianesimo non rischia più di essere confuso con una religione o una gnosi qualunque. Detto ciò, e tenendo conto della scoperta recentissima che il mito rappresenta un certo modo d'essere nel mondo, non è meno vero che il cristianesimo, PER IL FATTO STESSO DI ESSERE UNA RELIGIONE, ha dovuto conservare almeno un comportamento mitico: il tempo liturgico, cioè il rifiuto del tempo profano e il ricupero periodico del Grande Tempo, dell'"illud tempus" degli «inizi».

Per il cristiano, Gesù Cristo non è un personaggio mitico ma, all'opposto, storico: la sua stessa grandezza trova il suo appoggio in questa storicità assoluta. Infatti il Cristo non soltanto si è fatto uomo, «uomo in generale», ma ha accettato la condizione storica del popolo in seno al quale ha scelto di nascere; non è ricorso a nessun miracolo per sottrarsi a questa storicità, anche se ha fatto parecchi miracoli per modificare la «situazione storica» degli ALTRI

(guarendo il paralitico, risuscitando Lazzaro, eccetera). Tuttavia l'esperienza religiosa del cristiano si fonda sull'IMITAZIONE del Cristo come MODELLO ESEMPLARE, sulla RIPETIZIONE liturgica della vita, della morte e della risurrezione del Signore, nonché sulla CONTEMPORANEITA' del cristiano con l'"illud tempus" che si apre con la natività di Betlemme e si chiude provvisoriamente con l'ascensione. Sappiamo che l'imitazione di un modello transumano, la ripetizione di uno scenario esemplare e la rottura del tempo profano con una apertura che sfocia sul Grande Tempo costituiscono le note essenziali del «comportamento mitico», cioè dell'uomo delle società arcaiche, che trova nel mito la fonte stessa della sua esistenza. Si è sempre CONTEMPORANEI DI UN MITO, sia quando lo si narra sia quando si imitano i gesti dei personaggi mitici. Kierkegaard chiedeva ai veri cristiani di essere contemporanei del Cristo. Ma anche senza essere un «vero cristiano» nel senso di Kierkegaard, si è, NON SI PUO' NON ESSERE contemporanei del Cristo. Infatti il tempo liturgico, nel quale il cristiano VIVE durante il servizio religioso, non è più la durata profana, ma proprio il tempo sacro per eccellenza, il tempo in cui Dio si è fatto carne, l'"illud tempus" dei Vangeli. Un cristiano non assiste a una COMMEMORAZIONE della passione del Cristo, come assiste alla commemorazione annuale di un avvenimento storico. Non commemora un avvenimento, ma riattualizza un mistero. Per un cristiano, Gesù muore e risuscita davanti a lui, "hic et nunc". Grazie al mistero della passione o della risurrezione il cristiano abolisce il tempo profano ed è inserito nel tempo sacro primordiale.

Inutile insistere sulle differenze radicali che separano il cristianesimo dal mondo arcaico: sono troppo evidenti per provocare malintesi. Ma sussiste l'identità di comportamento che abbiamo appena ricordato. Per il cristiano, come per l'uomo delle società arcaiche, il tempo non È omogeneo: implica rotture periodiche che lo dividono in una «durata profana» e in un «tempo sacro», quest'ultimo è indefinitamente reversibile, cioè si ripete all'infinito senza cessare di essere il medesimo. Quando si afferma che il cristianesimo, a differenza delle religioni arcaiche, proclama e attende la fine del tempo, occorre fare una distinzione: l'affermazione è esatta se si riferisce alla «durata profana», alla storia, non più se si riferisce al tempo liturgico inaugurato dall'incarnazione; l'"illud tempus" cristologico non sarà abolito dalla fine della storia.

Queste poche e rapide considerazioni ci hanno mostrato in quale senso il cristianesimo prolunga nel mondo moderno un «comportamento mitico».

Se si tiene conto della vera natura e della funzione del mito, il cristianesimo non sembra aver superato il modo d'essere dell'uomo arcaico; non poteva farlo. "Homo naturaliter christianus". Resta ancora da sapere che cosa abbiano sostituito al mito quei moderni che hanno conservato del cristianesimo soltanto la lettera morta.

.

3.

Sembra improbabile che una società possa liberarsi completamente dal mito, perché fra le note essenziali al comportamento mitico - modello esemplare, ripetizione, rottura della durata profana e integrazione del tempo primordiale - almeno le prime due sono consustanziali a ogni condizione umana. Sicché non è difficile riconoscere in alcune istituzioni - per esempio quelle che i moderni chiamano istruzione, educazione, cultura didattica - la stessa funzione assolta dal mito nelle società arcaiche. Questo è vero non soltanto perché i miti rappresentano a un tempo la somma delle tradizioni ancestrali e le norme che non bisogna trasgredire, e perché la trasmissione - per lo più segreta, iniziatica - dei miti equivale all'«istruzione» più o meno ufficiale di una società moderna; ma anche perché l'omologazione delle rispettive funzioni del mito e dell'istruzione si verifica soprattutto se si tiene presente l'origine dei modelli esemplari proposti dall'educazione europea. Nell'antichità non vi era iato tra la mitologia e la storia: i personaggi storici si sforzavano di imitare i loro archetipi, gli dèi e gli eroi mitici. (4) A loro volta, la vita e i gesti di quei personaggi storici diventavano paradigmi. Già Tito Livio presenta una ricca galleria di modelli per i giovani romani. Plutarco scrive poi le sue "Vite degli uomini illustri", vera somma esemplare per i secoli futuri. Le virtù morali e civiche di quegli illustri personaggi continuano a essere il modello supremo per la pedagogia europea, soprattutto dopo il Rinascimento.

Fin verso la fine del secolo Diciannovesimo l'educazione civica europea seguiva ancora gli archetipi dell'antichità classica, i modelli che si sono manifestati in "illo tempore", in quel lasso di tempo privilegiato che fu, per l'Europa letterata, l'apogeo della cultura greco-latina.

Non si era mai pensato di assimilare la funzione della mitologia a quella dell'istruzione perché si trascurava una delle note caratteristiche del mito: appunto quella che consiste nel creare modelli esemplari per un'intera società. Si riconosce d'altronde in ciò una tendenza che si può chiamare generalmente umana, cioè quella di trasformare un'esistenza in paradigma e un personaggio storico in archetipo. Questa tendenza sopravvive anche nei rappresentanti più in vista della mentalità moderna. Come ha ben compreso Gide, Goethe era pienamente conscio della sua missione di realizzare una vita esemplare per il resto dell'umanità. In tutto quello che faceva si sforzava di CREARE UN ESEMPIO. A sua volta imitava nella vita, se non la vita degli dèi e degli eroi mitici, almeno il loro comportamento. Paul Valéry scriveva nel 1932: «Egli ci offre l'esempio, "signori uomini", di uno dei migliori tentativi per renderci simili dèi».

Ma l'imitazione dei modelli non passa unicamente attraverso la cultura scolastica. Assieme alla pedagogia ufficiale, e anche quando la sua autorità è svanita da tempo, l'uomo moderno subisce l'influenza di tutta una mitologia diffusa che gli propone molti modelli da imitare.

Gli eroi, immaginari o no, influiscono notevolmente sulla formazione degli adolescenti europei: tali sono i personaggi dei romanzi di avventura, gli eroi di guerra, i divi del cinema, eccetera. Questa mitologia si arricchisce con l'età: si scoprono via via i modelli esemplari lanciati dalle mode successive e ci si sforza di assomigliarvi. La critica ha spesso insistito sulle versioni moderne del dongiovanni, dell'eroe militare o politico, dell'innamorato sfortunato, del cinico o del nichilista, del poeta malinconico, e così via: tutti questi modelli prolungano una mitologia e la loro attualità È segno di un comportamento mitologico. L'imitazione degli archetipi tradisce un certo disgusto per la propria storia personale e la tendenza oscura a trascendere il proprio momento storico locale, provinciale, e a ricuperare un «Grande Tempo» qualunque, per esempio il tempo mitico della prima manifestazione surrealista o esistenzialista.

Un'analisi adeguata della mitologia diffusa dell'uomo moderno richiederebbe volumi. Infatti i miti e le immagini mitiche si ritrovano ovunque, laicizzati, degradati, travestiti: basta saperli riconoscere. Abbiamo accennato alla struttura mitologica dei festeggiamenti di capodanno o delle feste che salutano un «inizio», dove si intravede ancora la nostalgia della "renovatio", la speranza che IL MONDO SI RINNOVI, che si possa cominciare una nuova storia in un mondo rigenerato, cioè CREATO DI NUOVO. Si potrebbero moltiplicare facilmente gli esempi. Il mito del paradiso perduto sopravvive ancora nelle immagini dell'isola paradisiaca e del paesaggio edenico: territorio privilegiato in cui le leggi sono abolite, il tempo si arresta. Occorre sottolineare quest'ultima circostanza, perché è soprattutto ANALIZZANDO L'ATTEGGIAMENTO DEL MODERNO NEI CONFRONTI DEL TEMPO che SI PUO' SCOPRIRE IL TRAVESTIMENTO DEL SUO COMPORTAMENTO MITOLOGICO. Non bisogna perdere di vista che una delle funzioni essenziali del mito è proprio l'apertura verso il Grande Tempo, il ricupero periodico di un tempo primordiale. E questo si traduce nella tendenza a trascurare il tempo presente, ciò che viene chiamato il «momento storico».

Lanciati in una grandiosa avventura nautica, i Polinesiani si sforzano di negarne la «novità», il carattere d'avventura inedita, la disponibilità; per loro si tratta soltanto di una reiterazione del viaggio che un certo eroe mitico ha intrapreso "in illo tempore" per «mostrare il cammino agli uomini», per creare un esempio. Vivere l'avventura personale come la reiterazione di una saga mitica equivale a eludere il PRESENTE. Questa angoscia di fronte al tempo storico, accompagnata dal desiderio oscuro di partecipare a un tempo glorioso, primordiale, TOTALE, si traduce nei moderni in un tentativo talvolta disperato di spezzare l'omogeneità

del tempo, per «uscire» dalla durata risuscitando un tempo qualitativamente diverso da quello che, consumandosi, la loro propria «storia» crea. E' in questo soprattutto che si riconosce meglio la funzione dei miti nel mondo moderno. Con mezzi molteplici, ma omologabili, l'uomo moderno si sforza di uscire dalla propria «storia» e di vivere un ritmo temporale qualitativamente diverso. è un modo inconsapevole di ricuperare il comportamento mitico.

Lo si capirà meglio osservando le due principali vie di «evasione» usate dal moderno: lo spettacolo e la lettura. Non insisteremo sui precedenti mitologici della maggior parte degli spettacoli; basta ricordare l'origine rituale della tauromachia, delle corse, degli incontri sportivi: tutti hanno in comune la caratteristica di svolgersi in un «tempo concentrato», di grande intensità, residuo o succedaneo del tempo magico-religioso. Il «tempo concentrato» è anche la dimensione specifica del teatro e del cinema. Anche non tenendo conto delle origini rituali e della struttura mitologica del dramma e del cinema, rimane il fatto importante che queste due specie di spettacolo utilizzano un tempo ben diverso dalla «durata profana», un ritmo temporale concentrato e spezzato a un tempo, che, al di fuori di ogni implicazione estetica, provoca una profonda risonanza nello spettatore.

.

4.

La lettura costituisce un problema più sfumato. Si tratta, da una parte, della struttura e dell'origine mitica della letteratura e, dall'altra, della funzione mitologica assolta dalla lettura nella coscienza di quelli che se ne nutrono. La continuità mito-leggenda- epopea-letteratura moderna è stata ripetutamente illustrata e ci dispensiamo dal soffermarvici. Ricordiamo semplicemente che gli archetipi mitici sopravvivono in un certo senso nei grandi romanzi moderni. Le prove che deve superare un personaggio di romanzo hanno il loro modello nelle avventure dell'eroe mitico. Si è potuto anche dimostrare come i temi mitici delle acque primordiali, dell'isola paradisiaca, della cerca del Santo Graal, dell'iniziazione eroica o mistica, eccetera, dominano ancora la letteratura europea moderna.

Molto recentemente il surrealismo ha dato uno sviluppo straordinario ai temi mitici e ai simboli primordiali. La struttura mitologica della letteratura d'appendice è evidente. Ogni romanzo popolare presenta la lotta esemplare tra il Bene e il Male, tra l'eroe e il malvagio (incarnazione moderna del demonio), e ritrova i grandi motivi folcloristici della fanciulla perseguitata, dell'amore salvatore, della protettrice sconosciuta, eccetera. Anche nel romanzo poliziesco, come ha mostrato ottimamente Roger Caillois, abbondano i temi mitologici.

Non è necessario ricordare che la poesia lirica riprende e prolunga il mito. Ogni poesia è uno sforzo per RICREARE il linguaggio, in altri termini per abolire il linguaggio corrente, di tutti i giorni, e per inventare un nuovo linguaggio, personale e privato, in ultima analisi SEGRETO. Ma la creazione poetica, proprio come la creazione linguistica, implica l'abolizione del tempo, della storia concentrata nel linguaggio, e tende verso il ricupero della situazione paradisiaca primordiale, quando SI CREAVA SPONTANEAMENTE, quando il PASSATO non esisteva perché non esisteva coscienza del tempo, memoria della durata temporale. Lo si dice d'altronde ancora oggi: per un grande poeta il passato non esiste; il poeta scopre il mondo come se assistesse alla cosmogonia, come se fosse contemporaneo del primo giorno della creazione. Da un certo punto di vista si può dire che ogni grande poeta RIFA' il mondo, perché si sforza di vederlo come se il tempo e la storia non esistessero: singolare richiamo al comportamento del «primitivo» e dell'uomo delle società tradizionali.

Ma c'interessa soprattutto la funzione mitologica della lettura, perché essa costituisce un fenomeno specifico del mondo moderno, sconosciuto alle altre civiltà. La lettura sostituisce non soltanto la letteratura orale - ancora viva nelle comunità rurali dell'Europa - ma anche la narrazione dei miti nelle società arcaiche. E la lettura, forse ancor più che lo spettacolo, riesce a provocare una rottura della durata e contemporaneamente una «uscita dal tempo». Quando legge un romanzo poliziesco per «ammazzare» il tempo o quando penetra in un universo temporale estraneo che un qualsiasi romanzo gli rappresenta, il lettore moderno è proiettato fuori dalla sua durata e inserito in altri ritmi, vive altre storie. La lettura costituisce una «via facile», nel senso che offre la possibilità di modificare con poco sforzo l'esperienza temporale; la lettura è la DISTRAZIONE per eccellenza del moderno, gli permette l'illusione di una PADRONANZA DEL TEMPO in cui possiamo supporre a buon diritto un segreto desiderio di sottrarsi al divenire implacabile che conduce alla morte.

La difesa dal Tempo che ogni comportamento mitologico ci rivela, ma che in effetti è consustanziale alla condizione umana, la ritroviamo travestita soprattutto nelle DISTRAZIONI, nei divertimenti dell'uomo moderno. Proprio in questi si misura la radicale differenza fra le culture moderne e il resto della civiltà. In ogni società tradizionale un qualsiasi gesto responsabile riproduceva un modello mitico, transumano, e, di conseguenza, si svolgeva in un tempo sacro. Il lavoro, i mestieri, la guerra, l'amore, erano cose sacre. Il rivivere ciò che gli dèi e gli eroi avevano vissuto "in illo tempore" si traduceva in una sacralizzazione dell'esistenza umana, che così completava la sacralizzazione del cosmo e della vita. Questa esistenza sacralizzata, aperta sul Grande Tempo, poteva essere molte volte faticosa, ma era altrettanto ricca di significato; in ogni caso, non era schiacciata dal tempo. La vera «caduta nel tempo» comincia con la desacralizzazione del lavoro; soltanto nelle società moderne l'uomo si sente prigioniero del proprio mestiere, perché non può più sfuggire al

tempo. E poiché non può «uccidere» il tempo durante le ore del lavoro - cioè quando gode della sua vera identità sociale - si sforza di «uscire dal tempo» nelle ore libere: si spiega così il numero vertiginoso di DISTRAZIONI inventate dalle civiltà moderne. In altri termini, succede esattamente il contrario che nelle società tradizionali, in cui le «distrazioni» quasi non esistono perché l'«uscita dal tempo» si ottiene con ogni lavoro responsabile. Proprio per questa ragione, come abbiamo appena visto, la grande maggioranza degli individui che non partecipano a un'esperienza religiosa autentica rivelano il loro comportamento mitico, oltre che nell'attività inconscia della loro psiche (sogni, fantasie, nostalgie, eccetera), nelle loro distrazioni. In altre parole, la «caduta nel tempo» coincide con la desacralizzazione del lavoro e la meccanizzazione dell'esistenza che ne consegue; essa implica una perdita malamente mascherata della libertà; sicché la sola evasione possibile su scala collettiva resta la distrazione.

Queste poche osservazioni possono bastare. Il mondo moderno non ha completamente abolito il comportamento mitico, ne ha soltanto rovesciato il campo d'azione: il mito non è più dominante nei settori essenziali della vita, è stato «rimosso» sia nelle zone oscure della psiche, sia in attività secondarie o anche irresponsabili della società. Nonostante che il comportamento mitico si prolunghi, travestito, nella funzione assolta dall'educazione, questa interessa ormai quasi esclusivamente l'età giovanile; anzi, la funzione esemplare dell'istruzione sta per scomparire: la pedagogia moderna incoraggia la spontaneità. Al di fuori della vita religiosa autentica, il mito nutre soprattutto le distrazioni. Ma non scompare mai: su scala collettiva, si manifesta talvolta con una forza considerevole, sotto forma di mito politico.

Nonostante tutto, la comprensione del mito sarà annoverata fra le più utili scoperte del secolo Ventesimo. L'uomo occidentale non è più il padrone del mondo: davanti a lui non vi sono più «indigeni», ma interlocutori. E' bene sapere come avviare il dialogo; è indispensabile riconoscere che non c'è più soluzione di continuità fra il mondo «primitivo» o «retrogrado» e l'Occidente moderno. Non basta più, come bastava mezzo secolo fa, scoprire e ammirare l'arte negra od oceaniana; bisogna riscoprire in noi stessi le fonti spirituali di quelle arti, bisogna prendere coscienza di ciò che ancora resta di «mitico» in un'esistenza moderna, e che rimane tale proprio perché anche questo comportamento stesso è consustanziale alla condizione umana in quanto esprime l'angoscia di fronte al tempo.

.

NOTE.

Nota 1. Per «mondo moderno» s'intende la società occidentale contemporanea, ma anche una certa condizione di spirito che si è formata attraverso alluvioni successive cominciando dal Rinascimento e dalla Riforma. Sono «moderne» le classi attive delle società urbane, cioè la massa umana che è stata più o meno direttamente modellata dall'istruzione e dalla cultura ufficiale. Il rimanente della popolazione, soprattutto nell'Europa centrale e sudorientale, resta ancora attaccato a un orizzonte spirituale tradizionale per metà precristiano. Le società agricole sono generalmente passive nella storia; quasi sempre la subiscono, e quando vengono direttamente coinvolte nelle grandi tensioni storiche (per esempio, le invasioni barbariche della bassa antichità) il loro comportamento è di resistenza passiva.

Nota 2. Cfr. M. ELIADE, "Le Mythe de l'Eternel Retour", Gallimard, Parigi 1949 (trad. it.: "Il mito dell'eterno ritorno", Rusconi, Milano 1975, pp. 59 ss.).

Nota 3. Il processo è ottimamente evidenziato dalle trasformazioni dei valori attribuiti alla «natura». Non sono stati aboliti i rapporti di simpatia tra l'uomo e la natura - non lo si poteva fare -, ma questi rapporti hanno cambiato valore e orientamento: alla simpatia magico-religiosa sono state sostituite l'emozione estetica o semplicemente sentimentale, le pratiche sportive o igieniche, eccetera, la contemplazione è stata sostituita dall'osservazione, dall'esperienza e dal calcolo. Non si può dire di un fisico del Rinascimento o di un naturalista dei nostri tempi che non amano la «natura»; ma in questo «amore» non si ritrova l'atteggiamento spirituale dell'uomo delle società arcaiche, quello, per esempio, che sopravvive ancora nelle società agricole europee.

Nota 4. Cfr. a questo proposito le ricerche di Georges Dumézil, cfr.

anche il nostro "Mito dell'eterno ritorno" cit., pp. 41 ss.

.

.

.

.

.

.

2. IL MITO DEL BUON SELVAGGIO O LA SUGGESTIONE DELLE ORIGINI.

UNA ISOLA MUY HERMOSA...

L'eminente folclorista G. Cocchiara ha scritto che «prima di essere scoperto, il selvaggio fu inventato». (1) La formula, molto felice, non è senza verità. I secoli sedicesimo, Diciassettesimo e Diciottesimo hanno inventato un tipo di «buon selvaggio» sulla misura delle loro preoccupazioni morali, politiche e sociali. Gli ideologi e gli utopisti si invaghirono dei «selvaggi», soprattutto del loro comportamento nei confronti della famiglia, della società, della proprietà; invidiarono le loro libertà, la loro giudiziosa ed equa suddivisione del lavoro, la loro esistenza beata in seno alla natura.

Ma l'«invenzione del selvaggio», adattata alla sensibilità e alla ideologia dei secoli Sedicesimo-Diciottesimo, era soltanto la rivalorizzazione radicalmente secolarizzata di un mito molto più antico: il mito del paradiso terrestre e dei suoi abitanti nei tempi favolosi che precedettero la storia. Più che di una «invenzione» del buon selvaggio, si dovrebbe parlare del ricordo mitizzato della sua immagine esemplare.

Ricordiamo i punti essenziali del problema. Prima di formare il "dossier" di un'etnografia che doveva ancora nascere, le relazioni di viaggio nelle terre recentemente scoperte furono lette e gustate per una ragione del tutto particolare: rivelavano un'umanità felice, sfuggita ai misfatti della civiltà, e fornivano modelli per le società utopistiche. Da Pietro Martire e Jean de Léry a Lafitau, i viaggiatori e gli eruditi si sforzarono di illustrare la bontà, la purezza e la felicità dei selvaggi. Nelle sue "Decades de Orbe novo" (1511, completate nel 1530), Pietro Martire evoca l'Età dell'Oro e ravviva l'ideologia cristiana di Dio e del paradiso terrestre con reminiscenze classiche accostando lo stato dei selvaggi al regno di beatitudine cantato da Virgilio, "saturnia regna". I Gesuiti paragoneranno i selvaggi ai Greci antichi e nel 1724 il padre Lafitau ritroverà in loro le vestigia ancora vive dell'antichità. Las Casas non dubitava che si potessero realizzare le utopie del secolo Sedicesimo e i Gesuiti applicarono le sue deduzioni quando fondarono lo Stato teocratico del Paraguay.

Tuttavia quelle interpretazioni e quelle apologie non formavano certamente un blocco omogeneo, senza sfumature, riserve, rettifiche.

Il problema è abbastanza noto dopo gli studi di R. Allier, E. Fuetter, R. Gonnard, N.H. Fairchild, G. Cocchiara, eccetera, sicché è inutile insistervi. Ricordiamo comunque che quei «selvaggi» delle due Americhe o dell'Oceano Indiano erano ben lontani dal rappresentare una «cultura primitiva», non erano affatto popoli «senza storia», "Naturvölker", come li si chiama

ancora in Germania. Anzi, erano altamente «civili», anzitutto nel senso ovvio del termine (ora sappiamo che ogni società costituisce una civiltà), ma soprattutto nei confronti di altri «primitivi», quali gli Australiani, i Pigmei, i Fuegini. Tra questi ultimi e i Brasiliani o gli Huron esaltati dai viaggiatori e dagli ideologi esisteva una differenza paragonabile a quella che separa il paleolitico dal neolitico inferiore o addirittura dall'età del bronzo.

I veri primitivi, i «più primitivi fra i primitivi», sono stati scoperti e descritti abbastanza tardi. ma la loro scoperta, avvenuta in pieno positivismo, non ha avuto ripercussioni sul mito del buon selvaggio. (2) Il buon selvaggio che veniva accostato a modelli dell'antichità classica e anche all'ambiente biblico era una vecchia conoscenza.

L'immagine mitica di un «uomo naturale». al di là della storia e della civiltà, non si era mai completamente cancellata e durante il Medioevo si fuse con il paradiso terrestre che tentò lo spirito avventuroso di tanti navigatori. Il ricordo dell'Età dell'Oro aveva ossessionato l'antichità a partire da Esiodo, e già Orazio vedeva nei barbari la purezza della vita patriarcale e provava la nostalgia di un'esistenza semplice e sana in seno alla natura. (3) Il mito del buon selvaggio sostituì e prolungò semplicemente il mito dell'Età dell'Oro, cioè della PERFEZIONE DEGLI INIZI. A credere agli ideologi e agli utopisti del Rinascimento, l'Età dell'Oro era stata perduta per colpa della «civiltà»; lo stato d'innocenza, di beatitudine spirituale dell'uomo prima della caduta, del mito paradisiaco, diventa nel mito del buon selvaggio lo stato di purezza, di libertà e di beatitudine dell'uomo esemplare in seno a una natura materna e generosa. Ora, in questa immagine della natura primordiale si riconoscono agevolmente le caratteristiche di un paesaggio paradisiaco. (4) Ci colpisce subito un particolare: il «buon selvaggio» descritto dai navigatori ed esaltato dagli ideologi appartiene in molti casi a una società di cannibali, e i viaggiatori non ne fanno mistero. Pietro Martire ha incontrato dei cannibali nelle Indie Occidentali (Caraibi) e sulla costa del Venezuela; e questo non gli ha tuttavia impedito di parlare di Età dell'Oro. Durante il suo secondo viaggio in Brasile (1549-1555) Hans Stades fu per nove mesi prigioniero dei Tupinaba; la relazione che pubblicò nel 1557 descrive con molti particolari il cannibalismo dei suoi catturatori, di cui fece anche singolari incisioni in legno. Un altro esploratore, O. Dapper, illustrò il proprio libro con numerose incisioni rappresentanti le diverse operazioni dei pasti cannibaleschi nel Brasile. (5) La "Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amérique" di Jean de Léry (1568) fu letta e annotata da Montaigne, che esprime il suo parere sul cannibalismo dicendo «più barbaro mangiare un uomo vivo che mangiarlo morto». Garcilaso de la Vega, i cui "Comentarios reales que tratan del origen de los Incas" erano apparsi nel 1609 e nel 1617, vedeva addirittura nell'Impero degli Inca il tipo esemplare dello Stato ideale e proponeva la bontà e la felicità degli indigeni come modello per il mondo europeo. (6) Garcilaso de la Vega aggiunge che prima della dominazione degli Inca il cannibalismo imperversava ovunque nel

Perù e si sofferma a lungo sulla passione di quegli indigeni per la carne umana. (L'affermazione è di uno ben informato: la regione del Perù e dell'Amazzonia superiore è famosa negli annali dell'antropofagia e vi si scoprono ancora tribù antropofaghe.) Ci pare altamente istruttivo che, nonostante queste informazioni che si moltiplicavano e si precisavano sempre di più, il mito del buon selvaggio abbia brillantemente proseguito il suo cammino in tutte le utopie e le ideologie occidentali fino a Jean-Jacques Rousseau; questo mostra che l'inconscio degli occidentali non aveva rinunciato al vecchio sogno di ritrovare contemporanei attardatisi in un paradiso terrestre. Tutta la letteratura sui selvaggi è quindi un documento prezioso per capire gli occidentali perché tradisce la loro nostalgia per la condizione edenica, nostalgia attestata del resto nella creazione di tante altre immagini e comportamenti paradisiaci: le isole, i paesaggi celesti dei tropici, la beatitudine della nudità, la bellezza delle donne indigene, la libertà sessuale, eccetera. Gli schemi sviluppano la loro interminabile teoria: "una isola muy hermosa..., tierras formosisimas". Uno studio su queste immagini esemplari rivelerebbe in modo interessante i mille travestimenti della nostalgia del paradiso. Un fatto soprattutto interessa il nostro argomento: il mito del buon selvaggio è la creazione operata da un ricordo. Poco importa che esso sia di origine giudeo-cristiana oppure si ricolleghi a reminiscenze classiche; ciò che conta è che il Rinascimento, come il Medioevo e come l'antichità, hanno il ricordo di un tempo mitico in cui l'uomo era buono, perfetto e felice. E si crede di ritrovare nei selvaggi appena scoperti i contemporanei di quell'epoca mitica primordiale.

Non sarà privo d'interesse prolungare l'inchiesta chiedendoci che cosa i selvaggi pensino di se stessi, come giudichino le loro libertà e le loro beatitudini. Una simile ricerca era inconcepibile ai tempi di Montaigne e di Lafitau, ma l'etnologia moderna ce la rende possibile.

Abbandoniamo dunque le mitologie degli utopisti e degli ideologi occidentali per soffermarci sui miti dei buoni selvaggi appena scoperti.

.

.

LE PREOCCUPAZIONI DEL CANNIBALE.

I selvaggi hanno anch'essi coscienza d'aver perduto un «paradiso» primordiale. In gergo moderno, si potrebbe dire che i selvaggi si considerano, né più né meno degli occidentali cristiani, in stato di «caduta» in rapporto a una situazione anteriore, favolosamente felice.

La loro condizione attuale non è considerata originale: è il risultato di una catastrofe sopravvenuta "in illo tempore". Prima di questa disavventura l'uomo godeva di una vita che

aveva una qualche somiglianza con quella di Adamo prima del peccato. I miti del paradiso differiscono senza dubbio da una cultura all'altra, ma alcuni tratti comuni ritornano con insistenza: in quel tempo l'uomo era immortale e poteva incontrare Dio a faccia a faccia; era felice e non doveva lavorare per nutrirsi: un albero provvedeva alla sua sussistenza, oppure gli strumenti agricoli lavoravano da soli al suo posto, come automi. Esistono nel mito paradisiaco altri elementi ugualmente importanti (il legame tra il cielo e la terra, il potere sugli animali, eccetera), ma possiamo dispensarci dall'analizzarli in questa sede. (7) Per ora un fatto merita di essere messo in risalto: il «buon selvaggio» dei viaggiatori e degli ideologi dei secoli Quindicesimo- Diciottesimo conosce già il mito del buon selvaggio: costui era il suo antenato mitico e aveva vissuto realmente un'esistenza paradisiaca; godeva di tutte le beatitudini e di tutte le libertà e ogni minimo sforzo gli era risparmiato. Ma questo buon antenato primordiale, come l'antenato biblico degli Europei, aveva perduto il suo paradiso: anche per il selvaggio LA PERFEZIONE SI TROVAVA ALLE ORIGINI.

Vi è tuttavia una differenza capitale: il selvaggio si sforza di non dimenticare quello che era avvenuto "in illo tempore". Ricorda periodicamente gli avvenimenti essenziali che lo hanno messo nella condizione di uomo «decaduto». In breve, l'importanza che dà al ricordo preciso degli avvenimenti mitici non implica affatto una valorizzazione della memoria di per se stessa: al primitivo interessano soltanto gli INIZI, quello che era avvenuto "ab origine"; poco gl'interessa ciò che è capitato a lui o a uno dei suoi in un tempo più o meno lontano. Non intendiamo attardarci su questo particolare atteggiamento nei confronti degli avvenimenti e del tempo, ma vogliamo sottolineare che esistono per il primitivo due categorie di avvenimenti che si inscrivono in due specie di tempo qualitativamente irriducibili: da una parte gli avvenimenti che chiamiamo mitici, che sono avvenuti "ab origine" e che hanno costituito la cosmogonia, l'antropogonia, i miti d'origine (istituzioni, civilizzazioni, cultura): TALI AVVENIMENTI IL PRIMITIVO **DEVE RICORDARE. Dall'altra gli avvenimenti senza modello esemplare, i** fatti che sono semplicemente accaduti e che non presentano interesse: il primitivo li dimentica, ne «brucia» il ricordo.

Periodicamente, i più importanti avvenimenti mitici sono riattualizzati e quindi rivissuti: si ripetono la cosmogonia, i gesti esemplari degli dèi, gli atti fondatori di civiltà. E' la nostalgia delle ORIGINI; in certi casi si può anche parlare di una nostalgia del paradiso primordiale. La vera «nostalgia del paradiso» si ritrova nei mistici delle società primitive, i quali durante le loro estasi reintegrano la condizione paradisiaca dell'antenato mitico precedente la «caduta». (8) Queste esperienze estatiche non sono senza conseguenze per l'insieme della comunità: tutte le ideologie relative agli dèi e alla natura dell'anima, le geografie mistiche del cielo e dei paesi dei morti e in generale le diverse concezioni della «spiritualità», così come le origini

della poesia lirica e dell'epopea, e parzialmente le origini della musica, sono più o meno direttamente tributarie delle esperienze estatiche di tipo sciamanico.

Si può dire quindi che la nostalgia del paradiso, il desiderio di ricuperare, fosse anche per un lasso di tempo molto breve e solamente in estasi, la condizione edenica dell'antenato ha avuto ripercussioni considerevoli sulle creazioni culturali dei primitivi.

Per un grande numero di popoli, specialmente per i più antichi coltivatori di tuberi (ma non di cereali), le tradizioni che concernono l'origine dell'attuale condizione umana rivestono un'espressione ancor più drammatica. Secondo i loro miti, l'uomo è diventato quello che è oggi - mortale, sessuato e condannato al lavoro - in seguito a un'uccisione primordiale: "in illo tempore" un essere divino, abbastanza spesso una donna o una fanciulla, talvolta un bambino o un uomo, si è lasciato immolare affinché dei tuberi o degli alberi fruttiferi potessero spuntare dal suo corpo. Questa prima uccisione ha cambiato radicalmente il modo d'essere dell'esistenza umana. L'immolazione dell'essere divino ha inaugurato sia la necessità dell'alimentazione sia la fatalità della morte e, di conseguenza, la sessualità, l'unico mezzo per assicurare la continuità della vita. Il corpo della divinità immolata si è trasformato in nutrimento; la sua anima è discesa sotto terra, dove ha fondato il paese dei morti. A.E.

Jensen, che ha consacrato uno studio importante a questo tipo di divinità - che chiama divinità "dema" -, ha ottimamente mostrato che nutrendosi o morendo l'uomo partecipa all'esistenza dei "dema". (9) Per tutti questi popoli paleocoltivatori l'essenziale consiste nell'evocare periodicamente l'avvenimento primordiale che ha fondato l'attuale condizione umana. Tutta la loro vita religiosa è una commemorazione, un rammentare. Il ricordo riattualizzato da riti (quindi, dalla reiterazione dell'uccisione primordiale) ha un ruolo decisivo: ci si deve guardare bene dal dimenticare quello che è avvenuto "in illo tempore". Il vero peccato è l'oblio: la fanciulla che durante la prima mestruazione rimane per tre giorni in una capanna oscura, senza parlare con nessuno, si comporta così perché la fanciulla mitica assassinata, che si è trasformata in luna, rimane per tre giorni nelle tenebre; se la giovane mestruata contravviene al tabù del silenzio e parla, si rende colpevole dell'oblio di un avvenimento primordiale. Anche presso i paleocoltivatori la memoria personale non ha importanza: quello che conta è ricordare l'avvenimento mitico, l'unico degno d'interesse perché l'unico creatore. Al mito primordiale spetta appunto conservare la vera storia, la storia della condizione umana: in esso bisogna cercare e ritrovare i principi e i paradigmi di ogni condotta.

Proprio a questo stadio di cultura si incontra il cannibalismo rituale, cioè il comportamento spiritualmente condizionato del buon selvaggio. La grande preoccupazione del cannibale sembra essere proprio d'essenza metafisica: non deve dimenticare quello che è avvenuto "in

illo tempore". Volhardt e Jensen l'hanno mostrato chiaramente: uccidendo e divorando delle scrofe in occasione delle festività, mangiando le primizie della raccolta dei tuberi, si mangia il corpo divino come durante i pasti cannibaleschi. Sacrifici delle scrofe, caccia alle teste e cannibalismo sono simbolicamente connessi alla raccolta dei tuberi o delle noci di cocco. Il merito di Volhardt (10) consiste proprio nell'aver indicato, assieme al senso religioso dell'antropofagia, la responsabilità umana assunta dal cannibale. La pianta alimentare non ESISTE ORIGINARIAMENTE nella natura: è il prodotto di un'uccisione perché proprio così è stata creata all'alba dei tempi. La caccia alle teste, i sacrifici umani, il cannibalismo sono stati accettati dall'uomo al fine di assicurare la vita delle piante. Volhardt ha insistito appunto su questo: il cannibale assume la propria responsabilità nel mondo, il cannibalismo non è un comportamento «naturale» dell'uomo primitivo (non si trova d'altronde ai livelli più arcaici di cultura), ma un comportamento culturale, fondato su una visione religiosa della vita. Perché il mondo vegetale possa continuare, l'uomo deve uccidere ed essere ucciso; deve inoltre accettare la sessualità fino ai suoi limiti estremi, fino all'orgia.

Una canzone abissina proclama: «Colei che non ha ancora generato, generi! colui che non ha ancora ucciso, uccida!». E' un modo per dire che i due sessi sono condannati ad accollarsi il loro destino.

Prima di dare un giudizio sul cannibalismo bisogna sempre ricordare che esso è stato fondato da esseri divini, che l'hanno istituito appunto per permettere agli uomini di assumere una responsabilità nel cosmo, per metterli in condizione di vigilare alla continuità della vita vegetale. Si tratta quindi di una responsabilità di ordine religioso. I cannibali Uitoto affermano: «Le nostre tradizioni sono sempre vive tra noi, anche quando non danziamo; ma lavoriamo soltanto per poter danzare». Le danze consistono nella reiterazione di tutti gli avvenimenti mitici, quindi anche della prima uccisione seguita dall'antropofagia.

Cannibale o no, il buon selvaggio esaltato dai viaggiatori, dagli utopisti e dagli ideologi occidentali è continuamente preoccupato delle «origini», dell'avvenimento iniziale che ha fatto di lui un essere «decaduto», votato alla morte, alla sessualità e al lavoro.

Quando si sono conosciuti meglio i «primitivi» si è rimasti colpiti dalla straordinaria importanza data da loro al ricordo degli avvenimenti mitici. Questa singolare valorizzazione della memoria merita una analisi.

.

.

Tralasceremo il precetto vigente nelle società arcaiche di ripetere periodicamente la cosmogonia e tutti gli atti fondatori d'istituzioni, di costumi, di comportamenti. (11) Questo «ritorno all'indietro» è suscettibile di diverse interpretazioni, ma ci soffermeremo soprattutto sulla necessità di ricordare ciò che è accaduto "ab origine". Inutile insistere sulle differenze che i valori collegati alle «origini» implicano. Abbiamo visto or ora che per un grande numero di popoli che si collocano agli stadi più antichi di cultura l'«origine» significava la catastrofe (la «perdita del paradiso») e la «caduta» nella storia; per i paleocoltivatori essa equivaleva all'avvento della morte e della sessualità (motivi che figurano d'altronde anche nel ciclo mitologico del paradiso). Ma, nell'uno come nell'altro caso, il ricordo dell'avvenimento primordiale ha una parte considerevole. Precisiamo che tale ricordo era periodicamente riattualizzato nei riti; l'avvenimento era quindi rivissuto, si ridiventava contemporanei dell'"illud tempus" mitico. Il «ritorno all'indietro» era proprio una PRESENZA: la reintegrazione della compiutezza iniziale.

Si misura ancor meglio l'importanza di questo "regressus ad originem" quando si passa dai rituali collettivi a certe applicazioni particolari. In culture molto differenti, il mito cosmogonico non era riattualizzato unicamente in occasione del «capodanno», ma anche per l'intronizzazione di un nuovo capo, o per la dichiarazione di una guerra, o per salvare un raccolto minacciato, o anche per guarire un malato. Ci interessa soprattutto quest'ultimo caso. Si è potuto dimostrare che un numero abbastanza grande di popoli, dai più antichi fino ai più civili (per esempio i mesopotamici), utilizzano come mezzo terapeutico la narrazione solenne del mito cosmogonico. Si comprende facilmente perché: simbolicamente, il malato «ritorna all'indietro», è reso contemporaneo della creazione; rivive dunque lo stato di compiutezza iniziale. Non si RIPARA un organismo guasto, lo si RIFA'; il malato deve nascere di nuovo e ricuperare così il complesso d'energia e di potenzialità di cui dispone un essere al momento della nascita. Il «ritorno all'indietro» è reso possibile DAL RICORDO DEL MALATO STESSO. Proprio davanti a lui e per lui si recita il mito cosmogonico: è il malato che, ricordando l'uno dopo l'altro gli episodi del mito, li rivive e quindi si rende loro contemporaneo. La funzione della memoria non è di CONSERVARE il ricordo dell'avvenimento primordiale, ma di PROIETTARE il malato DOVE QUESTO AVVENIMENTO STA EFFETTUANDOSI, cioè all'alba del tempo, all'«inizio».

Il «ritorno all'indietro», mediato dalla memoria durante le guarigioni magiche, invita naturalmente ad allargare la ricerca. Viene spontaneo paragonare questo comportamento arcaico con alcune tecniche di guarigione spirituale, cioè con soteriologie e filosofie elaborate in civiltà storiche infinitamente più complesse di quelle di cui abbiamo trattato finora. Pensiamo prima di tutto a una tecnica fondamentale dello Yoga, utilizzata sia dai buddisti sia dagli indù. E' necessario aggiungere che le comparazioni che proponiamo non implicano da

parte nostra nessun deprezzamento del pensiero indù o greco, né una caratterizzazione indù del pensiero arcaico. Ma le conoscenze e le scoperte moderne, qualunque sia il loro immediato piano di riferimento, sono indubbiamente solidali e i risultati ottenuti in un campo incitano a nuove indagini in campi vicini. Ci pare che l'importanza assunta dal tempo e dalla storia nel pensiero contemporaneo e le scoperte della psicologia del profondo possano concorrere a illuminare meglio alcune posizioni spirituali dell'umanità arcaica. (12) Per il Buddha, come d'altronde per tutto il pensiero indù, l'esistenza umana è votata alla sofferenza per il fatto stesso che si svolge nel tempo. Tocchiamo qui un argomento immenso che non si può riassumere in poche pagine. Semplificando, si può dire che la sofferenza è fondata e indefinitamente prolungata nel mondo dal "karma", dunque dalla temporalità: proprio la legge del "karma" impone le innumerevoli trasmigrazioni, il ritorno eterno all'esistenza e quindi alla sofferenza. Liberarsi dalla legge karmica, strappare il velo della "maya", equivale alla «guarigione». Il Buddha è il «re dei medici», il suo messaggio è proclamato una «medicina nuova». Le filosofie, le tecniche ascetiche e contemplative, le mistiche indù perseguono tutte lo stesso scopo: guarire l'uomo dal dolore dell'esistenza nel tempo.

Proprio «bruciando» fin l'ultimo germe di una vita futura si abolisce definitivamente il ciclo karmico e ci si libera dal tempo. Uno dei mezzi per «bruciare» i residui karmici è costituito dalla tecnica del «ritorno all'indietro» per conoscere le proprie esistenze anteriori.

E' una tecnica panindù, attestata negli "Yoga Sutra", (13) conosciuta da tutti i saggi e da tutti i contemplativi contemporanei del Buddha e praticata e raccomandata dal Buddha stesso.

Tale tecnica consiste nel partire da un istante preciso, il più vicino al momento presente, e nel percorrere il tempo a ritroso ("pratiloman", «contropelo») per giungere "ad originem", quando la prima esistenza «esplodendo» nel mondo diede inizio al tempo, sì da ricongiungersi all'istante paradossale al di là del quale il tempo non esisteva perché nulla si era manifestato. Il senso e lo scopo di questa tecnica è chiaro: colui che ripercorre il tempo deve necessariamente ritrovare il punto di partenza che, in definitiva, coincide con la cosmogonia. Rivivere le proprie vite passate significa anche comprenderle e, fino a un certo punto, «bruciare» i propri «peccati», cioè la somma degli atti compiuti sotto l'influenza dell'ignoranza e capitalizzati da un'esistenza all'altra per la legge del "karma". Ma soprattutto si giunge all'inizio del tempo e ci si ricongiunge al non-tempo, all'eterno presente che ha preceduto l'esperienza temporale fondata dalla prima esistenza umana decaduta.

In altri termini, partendo da un qualsiasi momento della durata temporale si può infine ESAURIRE questa durata stessa percorrendola a ritroso e sfociando infine nel non-tempo, nell'eternità. Ma questo significa trascendere la condizione umana e ricuperare lo stato non-condizionato che ha preceduto la caduta nel tempo e la ruota delle esistenze.

La nostra esposizione di questa tecnica yoga è necessariamente schematica (14) ma comunque sufficiente a indicare la virtù terapeutica e infine soteriologica che la memoria possiede nella concezione indù. Per l'India la conoscenza che conduce alla salvezza si fonda sulla memoria. Ananda e altri discepoli del Buddha «si ricordavano delle nascite», erano di «quelli che si ricordano delle nascite» ("jatissaro"). Vamadeva, autore di un celebre inno rigvedico, diceva di se stesso: «Trovandomi nella matrice, ho conosciuto tutte le nascite degli dèi» (15) Anche Krishna «conosceva tutte le esistenze» (16) Colui che SA è colui che SI RICORDA DELL'INIZIO; più esattamente, colui che è diventato contemporaneo della nascita del mondo, quando l'esistenza e il tempo si sono manifestati per la prima volta. La «guarigione» radicale dalla sofferenza esistenziale si ottiene ripercorrendo a ritroso il cammino fino all'"illud tempus" iniziale; e questo implica l'abolizione del tempo profano.

Una simile filosofia soteriologica si accosta evidentemente alle analoghe terapeutiche arcaiche che si prefiggono di rendere il malato contemporaneo alla cosmogonia. Ovviamente, queste due categorie di fatti, un comportamento da un lato e una filosofia dall'altro, non devono essere confuse. L'uomo delle società arcaiche vuol ripercorrere a ritroso il cammino fino all'inizio del mondo per restaurare la compiutezza iniziale e per ricuperare le riserve intatte di energie del neonato. Il Buddha, come la maggior parte degli "yogi", non s'interessa delle «origini»: considera inutile cercare le cause prime e si sforza semplicemente di neutralizzare le conseguenze individuali che queste cause stesse hanno generato. L'importante è spezzare il ciclo delle trasmigrazioni: uno dei metodi consiste nel ripercorrere a ritroso il cammino, con il ricordo delle esistenze anteriori, fino al momento in cui il cosmo era venuto all'esistenza. Sotto tale aspetto vi è dunque equivalenza tra i due metodi: la «guarigione» e, di conseguenza, la soluzione del problema dell'esistenza diventano possibili con il ricordo dell'atto primordiale, di ciò che è avvenuto all'INIZIO.

E' spontaneo l'accostamento con l'"anàmnesis". Senza voler analizzare in questa sede la celebre dottrina platonica e la sua probabile origine pitagorica, indichiamo di passaggio in quale senso un comportamento arcaico ha potuto essere valorizzato filosoficamente. Si sa poco di Pitagora, ma è assolutamente certo che credeva alla metempsicosi e che si ricordava delle sue esistenze anteriori. (17) Empedocle (18) lo descrive come «un uomo di scienza straordinaria» perché «quando si dilatava con tutta la potenza del suo spirito vedeva facilmente ciò che era avvenuto in dieci, venti esistenze umane». Le tradizioni insistono sull'importanza dell'esercizio della memoria nelle confraternite pitagoriche. (19) Il Buddha e gli "yogi" non sono infatti gli unici che possono ricordare le loro esistenze anteriori: si riteneva che gli sciamani avessero gli stessi poteri; il che non ci deve sorprendere poiché gli sciamani sono «coloro che ricordano gli inizi», coloro che nell'estasi ripristinano l'"illud tempus" primordiale. (20) Si è ormai concordi nel collegare la dottrina platonica dell'"anàmnesis" alla

tradizione pitagorica. In Platone, però, la memoria non è più un ricordo personale delle esistenze anteriori, ma una specie di «memoria impersonale» sepolta in ogni individuo, è la somma dei ricordi del tempo in cui l'anima contemplava direttamente le Idee. Nulla di personale in questi ricordi: altrimenti vi sarebbero mille modi per comprendere il triangolo, cosa evidentemente assurda.

Soltanto le Idee sono oggetto di ricordo, sicché le differenze fra gli individui sono dovute unicamente all'imperfezione della loro "anàmnesis".

Nella dottrina platonica del ricordo delle realtà impersonali si ritrova lo stupefacente prolungamento del pensiero arcaico. La distanza tra Platone e il mondo primitivo è troppo evidente perché si debba insistervi; ma tale distanza non implica soluzione di continuità. Con la dottrina platonica delle Idee il pensiero filosofico greco riprende e rivalorizza il mito arcaico e universale di un "illud tempus" favoloso e pleromatico, che l'uomo è tenuto a ricordare per conoscere la VERITA' e per partecipare all'ESSERE. Il primitivo, proprio come Platone con la teoria dell'"anàmnesis", non attribuisce alcuna importanza ai ricordi PERSONALI: gli interessano soltanto il mito e la storia esemplare. Si può anche dire che Platone è più vicino di Pitagora al pensiero tradizionale. Pitagora, con i suoi ricordi personali di dieci o venti esistenze anteriori, fa parte piuttosto della stirpe degli «eletti», come il Buddha, gli "yogi" o gli sciamani. Per Platone conta soltanto la preesistenza dell'anima nell'universo atemporale delle Idee; la verità ("alètheia") è solo il ricordo di tale situazione impersonale.

Viene spontaneo pensare all'importanza assunta dal «ritorno all'indietro» nelle terapie moderne. La psicanalisi soprattutto ha saputo utilizzare come principale mezzo di guarigione il ricordo, la memoria degli «avvenimenti primordiali». Ma nell'orizzonte della spiritualità moderna, e in conformità con la concezione giudeo- cristiana del tempo storico e irreversibile, il «primordiale» può essere soltanto la prima infanzia, l'unico e vero "initium" individuale. La psicanalisi introduce dunque nella terapeutica il tempo storico e individuale. Il malato non è più un essere umano che soffre soltanto a causa degli avvenimenti contemporanei e oggettivi (disgrazie, microbi, eccetera) o per colpa degli altri (ereditarietà), come il malato dell'epoca prepsicanalitica, ma soffre anche in seguito a uno "shock" subito nella propria durata temporale, per un trauma personale sopravvenuto nell'"illud tempus" primordiale dell'infanzia, trauma dimenticato oppure, più esattamente, mai giunto alla coscienza.

La guarigione consiste appunto nel «ritornare all'indietro», nel ripercorrere a ritroso il cammino al fine di riattualizzare la crisi, di rivivere il trauma psichico e di comporlo nella coscienza.

Formulando questa terapia secondo il pensiero arcaico, si può dire che la guarigione consiste nel ricominciare l'esistenza, quindi nel reiterare la nascita, nel rendersi contemporaneo dell'«inizio», imitando in tal modo l'inizio per eccellenza, la cosmogonia. Grazie alla concezione del tempo ciclico, la ripetizione della cosmogonia non presentava alcuna difficoltà al livello del pensiero arcaico, mentre per l'uomo moderno ogni esperienza personale «primordiale» può essere soltanto quella dell'infanzia. Quando la psiche è in crisi, bisogna ritornare all'infanzia per rivivere e affrontare di nuovo l'avvenimento che ha provocato la crisi.

L'impresa di Freud è stata audace perché ha introdotto il tempo e la storia in una categoria di fatti che prima di lui erano affrontati dal di fuori, quasi come il naturalista considera il suo oggetto. La scoperta di Freud più gravida di conseguenze è quella secondo cui esiste per l'uomo un'epoca «primordiale» in cui tutto si decide: la primissima infanzia, la cui storia è esemplare per il resto della vita. Riprendendo il linguaggio del pensiero arcaico, si potrebbe dire che vi sono stati un «paradiso» (per la psicanalisi, lo stadio prenatale o il periodo che va fino allo svezzamento) e una «rottura», una «catastrofe» (il trauma infantile), e che tali avvenimenti primordiali creano l'essere dell'adulto indipendentemente dal suo atteggiamento nei loro confronti. Volendo prolungare queste osservazioni, si potrebbe ricordare che per Jung esiste un inconscio collettivo, cioè una serie di strutture psichiche che precedono la psiche individuale e che non possono essere dimenticate in quanto non sono costituite da esperienze individuali. Il mondo degli archetipi di Jung assomiglia al mondo delle Idee platoniche: gli archetipi sono impersonali e non appartengono al tempo storico dell'individuo, bensì al tempo della specie, cioè della vita organica.

L'argomento meriterebbe certamente di essere sviluppato e precisato, ma quanto abbiamo detto è comunque sufficiente per cogliere un comportamento generale nei confronti del passato mitico, di ciò che è avvenuto agli inizi, "ab origine". «Paradiso» e «caduta», o capovolgimento catastrofico dell'ordine esistenziale con cannibalismo, morte e sessualità che ne conseguono, secondo la rappresentazione delle tradizioni primitive; oppure rottura primordiale all'interno dell'essere, secondo la spiegazione del pensiero indù: sono altrettante immagini di un evento che ha fondato la condizione umana.

Nonostante le loro differenze, tutte queste immagini e formule significano in ultima analisi la medesima cosa, cioè che l'ESSENZIALE PRECEDE L'ATTUALE CONDIZIONE UMANA, che l'atto decisivo è avvenuto prima di noi e anche prima dei nostri genitori: l'atto decisivo è stato opera dell'antenato mitico (nel contesto giudeo-cristiano, Adamo). Anzi: l'uomo è obbligato a ritornare agli atti dell'antenato, ad affrontarli o a ripeterli, insomma a non dimenticarli, qualunque sia la via scelta per operare il "regressus ad originem". Non

dimenticare l'atto essenziale significa insomma renderlo presente, riviverlo; tale è appunto, come abbiamo visto, il comportamento del buon selvaggio. Ma anche Cristoforo Colombo soffriva della nostalgia delle origini, cioè del paradiso terrestre: l'aveva cercato dappertutto, credeva di averlo trovato durante il suo terzo viaggio.

La geografia mitica ossessionava ancora colui che aveva appena aperto la via a tante scoperte reali. Da buon cristiano qual era, Colombo si sentiva costituito essenzialmente dalla storia degli antenati. Ha creduto fino alla fine della vita che Haiti fosse la biblica Ophir, proprio perché per lui il mondo non poteva non essere il mondo esemplare la cui storia è scritta nella Bibbia.

Riconoscersi costituiti da ciò che è avvenuto "in illo tempore" non è d'altronde una particolarità del pensiero primitivo o della tradizione giudeo-cristiana. Abbiamo decifrato un analogo cammino dello spirito nello Yoga e nella psicanalisi. Si potrebbe procedere oltre per ricercare le innovazioni apportate al dogma tradizionale secondo cui l'essenziale precede l'attuale condizione umana. Tali innovazioni sono state tentate soprattutto dallo storicismo, il quale postula che l'uomo non è costituito soltanto dalle sue origini ma anche dalla sua storia e da tutta la storia dell'umanità. Lo storicismo secolarizza definitivamente il tempo, rifiutando di distinguere fra un tempo favoloso delle ORIGINI e quello che gli è succeduto. L'"illud tempus" degli «inizi» ha perso il suo alone di prestigio: non vi è stata «caduta» né «rottura» primordiale, ma una serie infinita di avvenimenti che insieme ci hanno fatti quali siamo oggi. Non esiste differenza «qualitativa» fra gli avvenimenti: tutti meritano di essere ricordati e continuamente rivalorizzati dall'"anàmnesis" storiografica. Non vi sono avvenimenti o personaggi privilegiati: studiando l'epoca di Alessandro Magno o il messaggio del Buddha non si è più vicini a Dio che studiando la storia di un villaggio del Montenegro o la biografia di un pirata dimenticato. Davanti a Dio tutti gli avvenimenti storici si equivalgono. E se non si crede più in Dio, si dice: davanti alla storia...

Non si può non sentirsi turbati di fronte a questa grandiosa ascesi che lo spirito europeo ha imposto a se stesso, per questa terribile umiliazione che si è inflitta quasi a riscattare i suoi innumerevoli peccati d'orgoglio.

.

NOTE.

Nota 1. G. COCCHIARA, "Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche", Messina 1948, p. 7.

Nota 2. I «veri primitivi» hanno occupato una parte importante nella mitologia positivistica ed evoluzionistica, prima che il padre Wilhelm Schmidt li reinterpretasse rivalutandone la pratica monoteistica (Schmidt parla di un "Urmonotheismus", monoteismo primordiale, dei primitivi) e presentandoli come gli ultimi detentori della rivelazione primordiale.

Nota 3. Orazio, "Odi", II, 24, 12-29. Per tutto l'argomento, cfr. A.

O. LOVEJOY e G. BOAS, "Documentary History of Primitivism and related Ideas in Antiquity", vol. I, Oxford-Baltimora 1935.

Nota 4. Aggiungiamo che la «natura», e soprattutto la natura esotica non ha mai perso la sua struttura e la sua funzione paradisiache, neppure nei periodi più ottusi del positivismo.

Nota 5. Cfr. "Die Unbekannte Neue Welt", Amsterdam 1637.

Nota 6. Cfr. Cocchiara cit., p. 11.

Nota 7. Vedi oltre, capitolo 4, pp. 99 ss.

Nota 8. Vedi oltre, p. 109.

Nota 9. A. E. JENSEN, "Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur", Stoccarda 1948. Jensen ha derivato il termine "dema" dai Marind-anim della Nuova Guinea. Cfr. C. KORVIN KRASINSKI, "Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni", trad. it., Rusconi, Milano 1973, pp.

160 ss.

Nota 10. "Kannibalismus", Stoccarda 1939 (trad. it.: "Il Cannibalismo", Torno 1949).

Nota 11. Cfr. M. ELIADE, "Il mito dell'eterno ritorno", trad. it.

cit., pp. 26 ss.

Nota 12. I problemi del tempo e della storia sono al centro del pensiero filosofico occidentale da appena cinquant'anni, fra l'altro perché comprendiamo meglio oggi che nella seconda metà del secolo Diciannovesimo il comportamento dei primitivi o la struttura della filosofia indù; nell'un caso come nell'altro, la chiave si trova nelle loro concezioni particolari della temporalità. Si sapeva da molto tempo che i primitivi, come gli Indiani o gli altri popoli dell'Asia anteriore, condividevano una concezione ciclica del tempo, ma ci si fermava a ciò: non si vedeva che il tempo ciclico si annulla periodicamente da solo e che, di conseguenza, i seguaci di una simile concezione temporale manifestavano la loro volontà di resistere alla durata, il loro rifiuto di accettarla. Cfr. Eliade cit., pp. 145 ss.

Nota 13. III, 18.

Nota 14. Cfr. M. ELIADE, "Le Yoga. Immortalité et Liberté", Payot, Parigi 1954 (trad. it.: "Lo Yoga. Immortalità e libertà", Rizzoli, Milano 1973).

Nota 15. "Rig Veda", IV, 27, 1.

Nota 16. "Bhagavad Gita", IV, 5.

Nota 17. Senofane, fr. 7.

Nota 18. Fr. 129.

Nota 19. Diodoro, X, 5; Giamblico, "Vita di Pitagora", 785.

Nota 20. Speriamo che il paragone con gli sciamani non irriti i classicisti. Ultimamente due illustri ellenisti hanno dedicato allo sciamanismo lunghi capitoli delle loro opere sulla storia del pensiero greco: cfr. E. R. DODDS, "The Greeks and the Irrational", Berkeley 1951, pp. 135-178; F. M. CORNFORD, "Principium Sapientiae", Cambridge 1952, pp. 88-106. Si potrebbe d'altronde approfondire queste ricerche studiando particolarmente le immagini e i simboli «sciamanici» utilizzati da Platone per spiegare il «volo dell'anima», l'estasi provocata dalla bellezza e dall'"anàmnesis". Cfr. il «calore insolito» di fronte alla bellezza, che fa spuntare «le ali all'anima»; infatti «nei tempi passati l'anima era tutta alata» ("Fedro", 251a). Il calore magico e l'ascensione per mezzo di ali d'uccello sono appunto fra i più antichi elementi sciamanici.

.

.

.

.

.

3. IL SIMBOLISMO RELIGIOSO E LA VALORIZZAZIONE DELL'ANGOSCIA.

Ci proponiamo di inquadrare e di studiare l'angoscia del mondo moderno nella prospettiva della storia delle religioni. Questo tentativo può sembrare ad alcuni singolare, se non addirittura inutile. Infatti alcuni pensano che l'angoscia del mondo moderno sia il risultato delle tensioni storiche, specificamente proprie del nostro tempo e spiegabili con le crisi in profondità della nostra civiltà, e null'altro. Dunque, che senso ha paragonare il nostro momento storico con simbolismi e ideologie religiose d'altre epoche e di altre civiltà da lungo tempo scomparse? L'obiezione regge soltanto in parte. Non esiste civiltà perfettamente autonoma, senza nessuna relazione con le altre civiltà che l'hanno preceduta. Quando la mitologia greca aveva perso la sua attualità da duemila anni si è osato risuscitare il mito di Edipo per spiegare uno dei comportamenti fondamentali dell'europeo moderno. La psicanalisi e la psicologia del profondo ci hanno abituati a tali paragoni - a prima vista inverificabili - fra situazioni storiche senza apparente relazione tra di loro. Per esempio, l'ideologia del cristiano è stata avvicinata a quella di un totemista e si è tentato di spiegare la nozione del Dio Padre con quella del totem. Non discutiamo la fondatezza di simili paragoni, né la legittimità delle loro prove. E' sufficiente constatare che alcune scuole psicologiche hanno utilizzato la comparazione fra i tipi più diversi di civiltà per meglio comprendere la struttura della psiche.

Questo metodo si basa sul principio che la psiche umana ha una storia e, di conseguenza, non può spiegarsi interamente con il solo studio della sua situazione attuale perché la sua intera storia, e anche la sua preistoria, sarebbero ancora discernibili nella cosiddetta attualità psichica.

Riteniamo sufficiente questo breve accenno ai metodi utilizzati dalle psicologie del profondo, perché non abbiamo l'intenzione di proseguire sulla stessa via. Quando diciamo che si può collocare l'angoscia dei tempi moderni nella prospettiva della storia delle religioni pensiamo a un metodo di comparazione completamente diverso. In breve, ecco in che cosa consiste: vogliamo capovolgere i termini di comparazione, porci fuori della nostra civiltà e del nostro momento storico per giudicarli nella prospettiva delle altre culture e delle altre religioni. Non supponiamo di ritrovare in noi, europei della prima metà del secolo Ventesimo, alcuni comportamenti già identificati nelle antiche mitologie (come si è fatto, per esempio, a proposito del complesso di Edipo); vogliamo osservare noi stessi come potrebbe osservarci e giudicarci un osservatore intelligente e comprensivo dal punto di vista di una civiltà extraeuropea. In concreto, immaginiamo un osservatore di un'altra civiltà che ci giudica sulla scala dei suoi valori, non un osservatore astratto che ci giudichi dal pianeta Sirio.

Un simile procedimento ci è d'altronde imposto dal nostro momento storico. Da qualche tempo l'Europa non è più la sola creatrice di storia: il mondo asiatico ha già iniziato a rientrare attivamente nell'orizzonte storico e molto presto altre società esotiche lo seguiranno. Questo fenomeno storico avrà ripercussioni considerevoli sul piano della cultura e della spiritualità in genere: i valori europei perderanno il privilegio di norme universalmente accettate per ritornare nell'ordine delle creazioni spirituali locali, cioè tributarie di una certa traiettoria storica e condizionate da una tradizione nettamente circoscritta. Se la cultura occidentale non vuole provincializzarsi, sarà costretta a dialogare con le altre culture non europee e a sforzarsi di non ingannarsi troppo sul significato dei termini. Per noi è urgente comprendere come siamo individuati e giudicati, in quanto forma culturale, da coloro che sono portatori di culture extraeuropee. Non bisogna dimenticare che tutte queste culture hanno una struttura religiosa, cioè che sono sorte e si sono caratterizzate come valorizzazione religiosa del mondo e dell'esistenza umana. Per conoscere come siamo individuati e giudicati dai rappresentanti delle altre culture bisogna imparare a confrontarci con esse; questo sarà possibile soltanto se riusciremo a collocarci nella prospettiva del loro orizzonte religioso. Soltanto in tale prospettiva il confronto diventa valido e utile. Infatti ci giova poco sapere come ci giudica un indù, un cinese o un indonesiano colto, cioè educato nella nostra tradizione occidentale: potrà rimproverarci manchevolezze e contraddizioni di cui noi stessi siamo perfettamente coscienti; ci dirà che non siamo sufficientemente cristiani, né abbastanza intelligenti, né abbastanza tolleranti, cose che sappiamo già dalle nostre autocritiche, dai nostri moralisti e dai nostri riformatori.

Occorre dunque non soltanto conoscere bene i valori religiosi delle altre culture, ma soprattutto collocarci nella loro prospettiva e tentare di vederci quali sembriamo ai loro occhi. Tale confronto è possibile grazie alla teoria delle religioni e all'etnologia religiosa. E questo spiega e giustifica il nostro tentativo: sforzandoci di comprendere il simbolismo dell'angoscia nelle religioni non cristiane possiamo apprendere ciò che probabilmente si pensa della nostra crisi attuale nelle società orientali e arcaiche. Evidentemente una simile ricerca non ci rivelerà unicamente il punto di vista degli «altri», dèi non europei, perché ogni confronto con un altro finisce col chiarire la nostra propria situazione.

Talvolta sorprende constatare come certe abitudini culturali, diventate familiari al punto da sembrare un comportamento naturale dell'uomo civile, rivelino significati inattesi se giudicate nella prospettiva di un'altra cultura.

Prendiamo come unico esempio uno dei tratti più specifici della nostra civiltà, cioè l'interesse appassionato, quasi esagerato, dell'uomo moderno per la storia. Tale interesse si manifesta su due piani distinti ma uniti: il primo consiste in ciò che potremmo chiamare la passione per la

storiografia, il desiderio di conoscere sempre più completamente e più esattamente il passato dell'umanità e soprattutto il passato del nostro mondo occidentale; sul secondo piano, l'interesse per la storia si manifesta nella filosofia occidentale contemporanea attraverso la tendenza a definire l'uomo soprattutto in quanto essere storico, essere condizionato, in una parola, creato dalla storia. Sia il cosiddetto «storicismo», sia il marxismo e certe correnti esistenzialiste sono filosofie che, in un senso o nell'altro, attribuiscono un'importanza fondamentale alla storia e al momento storico. Su alcune di queste filosofie dovremo ritornare quando esamineremo il valore dell'angoscia nella metafisica indù. Per ora teniamo presente soltanto il primo aspetto dell'interesse per la storia, cioè la passione del mondo moderno per la storiografia.

Questa passione è abbastanza recente e data dalla seconda metà del secolo Diciannovesimo. La storiografia scoperta e coltivata dal mondo greco-latino a partire da Erodoto non era certamente la storiografia quale si precisò nel secolo diciannovesimo, cioè come conoscenza e descrizione le più esatte possibili di ciò che è avvenuto nel trascorrere del tempo. Sia Erodoto sia Tito Livio, Orosio e anche gli storici del Rinascimento scrivevano la storia per conservarci e trasmetterci esempi e modelli da imitare. Ma da un secolo in qua la storia non è più la fonte di modelli esemplari; è una passione scientifica che mira alla conoscenza esauriente di tutte le avventure dell'umanità e che si sforza di ricostruire e di risvegliare alla coscienza il passato totale della specie. Un simile interesse non si trova altrove. La quasi totalità delle culture non europee non ha una coscienza storica, e anche dove esiste una storiografia tradizionale - come in Cina o nei paesi di cultura islamica - essa assolve sempre la funzione di fornire modelli esemplari.

Tentiamo ora di considerare la passione per la storia ponendoci fuori della nostra prospettiva culturale. In molte religioni, e anche nel folclore dei popoli europei, troviamo la credenza che al momento della morte l'uomo ricordi il suo passato nei più minuti particolari e che non possa morire prima di aver ritrovato e rivissuto la storia di tutta la sua esistenza. Come su uno schermo interiore, il moribondo rivede ancora una volta il passato. Considerata da questo punto di vista, la passione storiografica della cultura moderna sarebbe un segno annunciatore della sua morte imminente. Prima di scomparire, la civiltà occidentale si ricorda per l'ultima volta di tutto il suo passato, dalla protostoria fino alle guerre mondiali. La coscienza storiografica dell'Europa - che alcuni considerano come il suo più alto titolo di gloria - sarebbe in realtà l'istante supremo che precede e annuncia la morte.

Questo è soltanto un passo preliminare nella nostra ricerca comparata, e l'abbiamo scelto proprio perché ci indica contemporaneamente i rischi della passione storiografica e i vantaggi che se ne possono trarre. Se infatti giudichiamo la passione moderna per la storia da un punto

di vista completamente esterno - quello della mitologia funeraria e del folclore -, è assai indicativo come essa ci riveli un simbolismo arcaico della morte; infatti, come è stato spesso osservato, l'angoscia dell'uomo moderno è segretamente legata alla coscienza della sua storicità e tale coscienza lascia a sua volta trasparire l'ansietà di fronte alla morte e al nulla.

Quantunque a noi europei moderni la passione storiografica non riveli alcun presentimento funesto, tuttavia, se posta nella prospettiva del simbolismo religioso, essa tradisce l'imminenza della morte. La psicologia del profondo ci ha insegnato ad attribuire maggiore importanza alla presenza attiva di un simbolo che non all'esperienza cosciente che lo manipola e lo valorizza. L'applicazione al nostro caso è abbastanza perspicua: infatti la passione storiografica è soltanto uno degli aspetti, e il più esteriore, della scoperta della storia; l'altro aspetto, più profondo, tocca la storicità di ogni esistenza umana e, di conseguenza, implica direttamente l'angoscia per la morte.

Ed è proprio quando si cerca di confrontare l'angoscia della morte - cioè quando si cerca di collocarla e di giudicarla in una prospettiva diversa dalla nostra - che il procedimento comparativo comincia a diventare fecondo. L'angoscia per il nulla della morte sembra essere un fenomeno specificamente moderno. Da tutte le altre culture non europee, cioè dalle altre religioni, la morte non è mai sentita come una fine assoluta, come il nulla: la morte è piuttosto un rito di passaggio verso un altro modo d'essere, perciò si trova sempre in relazione con i simbolismi e i riti d'iniziazione, di rinascita o di risurrezione. Questo non significa che il mondo extraeuropeo non conosca l'esperienza dell'angoscia di fronte alla morte; l'esperienza esiste certamente, ma non è né assurda né inutile; al contrario, è valorizzata al massimo, come un'esperienza indispensabile per raggiungere un nuovo livello d'essere. La morte è la Grande Iniziazione. Ma per il mondo moderno la morte è svuotata del suo senso religioso, e proprio per questo è assimilata al nulla; e di fronte al nulla l'uomo moderno rimane paralizzato.

Apriamo ora una breve parentesi: quando parliamo dell'«uomo moderno», delle sue crisi e angosce, pensiamo soprattutto a chi non ha la fede, a chi non ha più alcun legame vivo con il giudeo-cristianesimo. Per il credente il problema della morte si pone in altri termini: anche per lui la morte è un rito di passaggio. Però una grande parte del mondo moderno ha perso la fede, e per tale massa umana l'angoscia della morte si confonde con l'angoscia del nulla. Noi ci occupiamo soltanto di questa parte del mondo moderno, di cui cercheremo di comprendere e d'interpretare l'esperienza ponendoci su un diverso orizzonte culturale.

L'angoscia dell'uomo moderno sembra dunque essere provocata e alimentata dalla scoperta del nulla. Che direbbe un non europeo di questa situazione metafisica? Poniamoci, per cominciare, nell'orizzonte spirituale dell'uomo arcaico, di quello che è stato chiamato a torto il «primitivo». Anch'egli conosce l'angoscia della morte, che è legata alla sua esperienza

fondamentale, all'esperienza decisiva che lo ha fatto così com'è: uomo maturo, cosciente e responsabile; che lo ha aiutato a superare l'infanzia e a staccarsi da sua madre e da tutti i complessi infantili. L'angoscia della morte vissuta dal primitivo è quella dell'iniziazione. (1) Se potesse trasporre nella sua esperienza e nel suo linguaggio simbolico l'angoscia dell'uomo moderno, un primitivo ci direbbe in sostanza: è la grande prova iniziatica, è la penetrazione nel labirinto o nella boscaglia abitata dai demoni e dalle anime degli antenati, la boscaglia che corrisponde all'inferno, all'altro mondo; è la grande paura che paralizza il candidato all'iniziazione quando è inghiottito dal mostro e si trova nelle tenebre del suo ventre o si sente tagliato a pezzi e digerito per poter rinascere come uomo nuovo. Pensiamo alle prove terribili dell'iniziazione dei giovani nelle società arcaiche, prove indispensabili a ogni iniziazione e che sono sopravvissute in certi misteri dell'antichità greco-orientale. I ragazzi, e spesso le fanciulle, lasciano le loro case e vivono per un certo tempo - talvolta parecchi anni - nella boscaglia, cioè nell'altro mondo, per completare la loro iniziazione, che comprende torture e prove culminanti in un rituale di morte e di risurrezione simboliche.

Soprattutto quest'ultimo rituale è terribile; si ritiene infatti che l'adolescente venga inghiottito da un mostro, sia interrato vivo e perduto nella giungla, cioè negli inferi. In tali termini un primitivo giudica verosimilmente la nostra angoscia, ma sollevandola a scala collettiva: il mondo moderno è come un uomo inghiottito da un mostro e si dibatte nelle tenebre del suo ventre; come se si fosse perduto nella boscaglia o si fosse smarrito in un labirinto che simboleggia gli inferi; ed è angosciato, si crede già morto o sul punto di morire e non vede attorno a sé altra uscita che le tenebre, la morte e il nulla.

E tuttavia, agli occhi del primitivo, questa terribile esperienza d'angoscia è indispensabile alla nascita di un uomo nuovo. Nessuna iniziazione è possibile senza un'agonia, una morte e una risurrezione rituali. Giudicata nella prospettiva delle religioni primitive, l'angoscia del mondo moderno è il segno di una morte imminente, ma di una morte necessaria e salvatrice perché sarà seguita da una risurrezione e renderà possibile l'accesso a un nuovo modo d'essere, quello della maturità e della responsabilità.

Ritroviamo dunque il simbolismo della morte, quello stesso simbolismo che, in un'altra prospettiva, abbiamo incontrato interpretando la passione storiografica secondo le categorie delle mitologie popolari.

Ma, né presso i primitivi né nelle civiltà extraeuropee più evolute, troviamo l'idea del nulla intercambiabile con l'idea della morte. Come dicevamo or ora, per i cristiani e per le religioni non cristiane la morte non è omologata all'idea del nulla. La morte è sì una fine, ma una fine che è immediatamente seguita da un nuovo inizio. Si muore a un modo d'essere per poter

accedere a un altro. La morte costituisce una rottura di livello ontologico e insieme un rito di passaggio, proprio come la nascita o l'iniziazione.

E' anche interessante conoscere com'è stato valorizzato il nulla nelle religioni e nelle metafisiche dell'India, poiché il problema dell'essere e del non-essere è giustamente considerato una caratteristica specifica del pensiero indù. Per il pensiero indù, sia il nostro mondo sia la nostra esperienza vitale e psicologica sono i prodotti più o meno diretti dell'illusione cosmica, della "maya".

Senza entrare ora nei particolari, ricordiamo che «il velo della "maya"» è una formula simbolica per esprimere l'irrealtà ontologica, sia del mondo sia di ogni esperienza umana: precisiamo ONTOLOGICA, perché né il mondo né l'esperienza umana partecipano dell'essere assoluto. Il mondo fisico, e anche la nostra esperienza umana, sono costituiti dal divenire universale, dalla temporalità; sono quindi illusori perché creati e distrutti dal tempo. Ma questo non significa che non esistono, che sono una creazione dell'immaginazione individuale. Il mondo non è un miraggio o un'illusione nel senso immediato del termine: il mondo fisico e l'esperienza vitale e psichica individuale esistono, ma esistono unicamente nel tempo; cioè, secondo il pensiero indù, non esisteranno più domani o fra cento milioni d'anni; di conseguenza, giudicati sulla scala dell'essere assoluto, il mondo e con esso ogni esperienza che dipende dalla temporalità sono illusori. In tale senso, per il pensiero indù, la "maya" rivela un'esperienza particolare del nulla, del non-essere.

Cerchiamo ora di decifrare l'angoscia del mondo moderno con la chiave della filosofia indù. Un filosofo indiano direbbe che lo storicismo e l'esistenzialismo introducono l'Europa nella dialettica della "maya".

Ecco all'incirca quale sarebbe il suo ragionamento: il pensiero europeo ha appena scoperto che l'uomo è implacabilmente condizionato non soltanto dalla sua fisiologia e dalla sua eredità ma anche dalla storia e soprattutto dalla sua propria storia. Sicché l'uomo è sempre posto entro termini precisi: appartiene sempre alla storia, è un essere fondamentalmente storico. Il filosofo indù aggiungerà: conosciamo da molto tempo questa «situazione»: è l'esistenza illusoria nella "maya". E la chiamiamo esistenza illusoria proprio perché è condizionata dal tempo, dalla storia. Proprio per tale ragione l'India non ha mai attribuito alcuna importanza filosofica alla storia.

L'India si è preoccupata dell'essere, mentre la storia, creata dal divenire, è una delle formule del non-essere. Non per questo il pensiero indù ha trascurato l'analisi della storicità: le sue metafisiche e le sue tecniche spirituali fanno da molto tempo un'analisi estremamente sottile di ciò che la filosofia occidentale chiama oggi «essere nel mondo» o «essere situati»; lo Yoga, il

buddismo, il Vedanta si sono curati di dimostrare la relatività e quindi la non-realtà di ogni «situazione», di ogni «condizione».

Parecchi secoli prima di Heidegger, il pensiero indù ha identificato nella temporalità la dimensione fatale di ogni esistenza, esattamente come ha presentito, prima di Marx o di Freud, il condizionamento molteplice di ogni esperienza umana e di ogni giudizio sul mondo.

Affermando che l'uomo è «incatenato» dall'illusione, le filosofie indù vogliono significare che ogni esistenza è in sé essenzialmente una rottura, perché è una separazione dall'assoluto. Quando lo Yoga o il buddismo dicono che tutto è sofferenza, tutto è passeggero ("sarvam dukham, sarvam anityam"), anticipano il senso del "Sein und Zeit" di Heidegger, affermano cioè che la temporalità di ogni esistenza umana genera fatalmente l'angoscia e il dolore.

In altri termini, la scoperta della storicità come modo d'essere specifico dell'uomo nel mondo corrisponde a ciò che gli indù chiamano da molto tempo la situazione nella "maya". E il filosofo indù dirà che il pensiero europeo ha compreso la precarietà e la condizione paradossale dell'uomo che prende coscienza della propria temporalità.

L'angoscia sorge dalla scoperta tragica che l'uomo è un essere votato alla morte, nato dal nulla e in cammino verso il nulla.

Tuttavia, il filosofo indù resta perplesso di fronte alle conseguenze che alcuni filosofi moderni hanno tratto da tale scoperta. Infatti, dopo aver compreso la dialettica della "maya", l'indù si sforza di liberarsi dalle illusioni, mentre alcuni europei sembrano soddisfatti della loro scoperta e si adagiano in una visione nichilistica e pessimistica dell'esistenza e del mondo. Rinunciando a discutere le ragioni di tale atteggiamento del pensiero europeo, ci limitiamo a sottoporlo al giudizio della filosofia indù. Per un indù la scoperta dell'illusione cosmica ha senso soltanto se è seguita dalla ricerca dell'essere assoluto; la nozione di "maya" non ha senso senza la nozione di "brahman". In linguaggio occidentale, si potrebbe dire: prendere coscienza che si è condizionati ha senso soltanto se l'uomo si volge verso l'incondizionato e cerca la liberazione. La "maya" è un gioco cosmico e in definitiva illusorio, ma quando è compresa come tale, quando i veli della "maya" sono strappati, ci si trova di fronte l'essere assoluto, la realtà ultima. L'angoscia è provocata dalla presa di coscienza della nostra precarietà e della nostra fondamentale irrealtà, ma tale presa di coscienza non è fine a se stessa: ci aiuta soltanto a scoprire l'illusione della nostra esistenza nel mondo; ma proprio a questo punto interviene una seconda presa di coscienza: si scopre che la Grande Illusione, la "maya" appunto, era nutrita dalla nostra ignoranza, cioè dalla nostra falsa e assurda identificazione con il divenire cosmico e con la storicità. In realtà, precisa il filosofo indù, il nostro vero sé - il nostro "atman", il nostro "purusha" - non ha nulla a che vedere con le

molteplici situazioni della nostra storicità. Il sé partecipa dell'essere; l'"atman" è identico al "brahman". Per un indù la nostra angoscia è facilmente comprensibile: siamo angosciati perché abbiamo appena scoperto che siamo, non mortali nel senso astratto del sillogismo, ma morenti, sul punto di morire, in quanto implacabilmente divorati dal tempo. L'indù comprende molto bene la nostra paura e la nostra angoscia, perché si tratta in definitiva della scoperta della nostra propria morte. Ma di che morte si tratta?, si domanda l'indù. Della morte del nostro non- io, della nostra individualità illusoria, cioè della "maya", non dell'essere del quale partecipiamo, del nostro "atman", che è immortale proprio perché non è condizionato e non è temporale. L'indù conviene quindi con noi nell'ammettere che l'angoscia per il nulla della nostra esistenza è omologabile all'angoscia della morte; ma aggiunge immediatamente: la morte che vi rende ansiosi è soltanto la morte delle vostre illusioni e della vostra ignoranza; essa sarà seguita da una rinascita, dalla presa di coscienza della vostra vera identità, del vostro vero modo di essere: quello dell'essere non condizionato, libero. In una parola, dice il filosofo indù, che la coscienza della vostra storicità vi renda ansiosi è molto comprensibile, perché bisogna morire alla storia per scoprire e vivere l'essere.

S'indovina facilmente ciò che un filosofo europeo, storicista o esistenzialista, potrebbe replicare a una simile interpretazione dell'angoscia. Mi chiedete, direbbe, di «morire alla storia», ma l'uomo non è, e NON PUO' ESSERE altro che storia, perché la sua stessa essenza è la temporalità. Mi chiedete dunque di rinunciare alla mia esistenza autentica e di rifugiarmi in un'astrazione, in un essere puro, l'"atman"; di sacrificare la mia dignità di essere creatore di storia e di vivere un'esistenza astorica, inautentica, vuota di ogni contenuto umano. Preferisco allora abbandonarmi definitivamente all'angoscia: almeno essa non mi rifiuta una certa grandezza eroica, quella della presa di coscienza e dell'accettazione della condizione umana.

Non è nostro proposito di discutere tali posizioni filosofiche europee. Tuttavia dobbiamo insistere su un malinteso che falsa agli occhi dell'Occidente l'immagine dell'India e della spiritualità indù.

Non è del tutto vero che la scoperta dell'illusione cosmica e la sete metafisica dell'essere si traducono, in India, in una totale svalorizzazione della vita e nella credenza nella vacuità universale.

Si comincia ora a comprendere che, forse più di qualsiasi altra civiltà, l'India ama, rispetta la vita e ne gode a tutti i livelli.

Infatti la "maya" non è un'illusione cosmica assurda e gratuita, come invece appare assurda a certi filosofi europei l'esistenza umana uscita dal nulla e diretta verso il nulla. Per il pensiero indù la "maya" è una creazione divina, un gioco cosmico che ha come scopo sia l'esperienza

umana sia la liberazione da questa esperienza. Di conseguenza, prendere coscienza dell'illusione cosmica non vuol dire, in India, scoprire l'universalità del nulla, ma semplicemente che ogni esperienza nel mondo e nella storia è priva di validità ontologica; quindi che la nostra condizione umana non deve essere considerata come un fine in sé. Ma, una volta acquisita tale presa di coscienza, l'indù non si ritira dal mondo; altrimenti l'India sarebbe da molto tempo scomparsa dalla storia, dal momento che la concezione della "maya" è accettata dall'immensa maggioranza degli indù. La presa di coscienza della dialettica della "maya" non conduce necessariamente all'ascesi e all'abbandono di ogni esistenza sociale e storica, ma si traduce generalmente in un atteggiamento completamente diverso, quello rivelato da Krishna ad Arjuna nella "Bhagavad Gita": continuare a rimanere nel mondo e partecipare alla storia, ma guardandosi bene dall'accordare alla storia un valore assoluto. Più che invitarci a rinunciare alla storia, il messaggio della "Bhagavad Gita" ci rivela il pericolo dell'IDOLATRIA della storia. Tutto il pensiero indù insiste su questo punto preciso: l'ignoranza e l'illusione non consistono nel VIVERE nella storia, ma nel CREDERE alla realtà ontologica della storia. Come abbiamo già detto, il mondo, anche se illusorio - perché in perpetuo divenire - è nondimeno una creazione divina. Anche il mondo è sacro ma, paradossalmente, si scopre la sacralità del mondo soltanto dopo aver scoperto che è un «gioco» divino. L'ignoranza, e quindi l'angoscia e la sofferenza, sono nutrite dalla credenza assurda che questo mondo perituro e illusorio rappresenti la realtà ultima.

Ritroviamo una dialettica simile nei confronti del tempo. (2) Secondo la "Maitry-Upanishad", Brahma, l'Essere Assoluto, si manifesta contemporaneamente sotto due aspetti polari: il tempo e l'eternità.

L'ignoranza consiste nel vedere soltanto il suo aspetto negativo, la temporalità. La «cattiva azione», come dicono gli indù, non consiste nel vivere nel tempo, ma nel credere che non esista null'altro al di fuori del tempo. Si è divorati dal tempo, dalla storia, non perché si vive nel tempo ma perché si crede alla realtà del tempo e quindi si dimentica o si disprezza l'eternità.

Non è necessario prolungare le nostre considerazioni perché non ci siamo proposto di discutere la metafisica indù né di opporla ad alcune filosofie europee, ma soltanto di scoprire ciò che un indù potrebbe dirci sull'angoscia contemporanea. Ed è significativo che, giudicata sia nella prospettiva delle culture arcaiche sia nell'orizzonte della spiritualità indù, l'angoscia ci riveli il simbolismo della morte.

Vista e giudicata dagli ALTRI, dai non europei, la nostra angoscia rivela infatti lo stesso significato che noi europei vi abbiamo già trovato: l'imminenza della morte. Ma l'identità di vedute tra noi e gli ALTRI si ferma a questo punto. Infatti, per i non europei la morte non è né

definitiva né assurda; al contrario, l'angoscia provocata dall'imminenza della morte è in sé una promessa di risurrezione, rivela il presentimento di una rinascita a un altro modo d'essere che trascende la morte. Trasposta nella prospettiva delle società primitive, l'angoscia del mondo moderno può essere omologata all'angoscia della morte iniziatica; vista nella prospettiva indù, è omologabile al momento dialettico della scoperta della "maya". Ma, come abbiamo appena detto, sia per le culture arcaiche e «primitive» sia per l'India L'ANGOSCIA NON COSTITUISCE UNA SITUAZIONE IN CUI CI SI POSSA FERMARE DEFINITIVAMENTE: ci è indispensabile come esperienza iniziatica, come rito di passaggio. Ma in nessun'altra cultura al di fuori della nostra è possibile fermarsi a metà di un rito di passaggio e porsi definitivamente in una situazione apparentemente senza uscita, perché l'uscita consiste proprio nel completare il rito di passaggio e nel risolvere la crisi pervenendo a un livello superiore, prendendo coscienza di un nuovo modo d'essere. Non si concepisce, per esempio, che si possa interrompere un rito di passaggio iniziatico: altrimenti l'adolescente non sarebbe più il fanciullo che era prima di cominciare l'iniziazione, ma non sarebbe neppure l'adulto che ha superato tutte le sue prove.

Conviene anche ricordare un'altra fonte dell'angoscia moderna: il presentimento oscuro della fine del mondo, o meglio, della fine del NOSTRO mondo, della NOSTRA civiltà.

Non discutiamo il fondamento di questa paura: ci basta ricordare che è tutt'altro che una scoperta moderna. Il mito della fine del mondo è universalmente diffuso: è già presente nei popoli primitivi che sono ancora allo stadio paleolitico della cultura, per esempio presso gli Australiani, e lo si ritrova nelle grandi civiltà storiche, babilonese, indù, messicana e greco-latina. E' il mito della distruzione e della ri-creazione periodica dei mondi, che è la formula cosmologica del mito dell'eterno ritorno. Ma bisogna immediatamente aggiungere che in nessuna cultura extraeuropea il terrore della fine del mondo è mai riuscito a paralizzare la vita e la cultura. L'attesa della catastrofe cosmica è certamente angosciosa, ma è un'angoscia che si inserisce armonicamente in una concezione religiosa e culturale. La fine del mondo non è mai assoluta; è sempre seguita dalla creazione di un mondo nuovo, RIGENERATO. Infatti per i non europei la vita e lo spirito hanno la caratteristica di non poter mai scomparire in maniera definitiva.

Non cercheremo di trarre conclusioni da questo breve confronto con le religioni e le civiltà extraeuropee; il dialogo è appena avviato e occorre proseguirlo e svilupparlo. E' comunque confortante che la prospettiva sia mutata: è bastato porci al livello delle culture arcaiche e orientali per ritrovare i significati iniziatici e i valori spirituali dell'angoscia, significati e valori ben conosciuti da alcune tradizioni mistiche e metafisiche europee. Questo significa che il dialogo con il vero mondo asiatico, africano od oceaniano ci aiuta a riscoprire atteggiamenti

spirituali che si possono giustamente considerare universalmente validi, non più formule provinciali, creazioni di un solo frammento della storia, ma atteggiamenti che oseremmo definire ecumenici.

Potremmo tuttavia domandarci: se il dialogo con le spiritualità extraeuropee conduce alla semplice riscoperta di alcune fonti dimenticate o trascurate della nostra spiritualità, perché cercare così lontano, perché interrogare gli indù, gli Africani, gli Oceaniani? Rispondiamo ripetendo che il nostro momento storico ci obbliga a comprendere le culture non europee e a mantenere il dialogo con i loro rappresentanti autentici. Aggiungiamo che il mutamento della prospettiva spirituale sfocia in una inconsueta e confortante rigenerazione profonda del nostro essere intimo. Vogliamo concludere la nostra esposizione con una storia chassidica che illustra mirabilmente il mistero dell'incontro. E' la storia del rabbino Eisik di Cracovia, che l'indianista Heinrich Zimmer ha riesumato dai "Khassidische Bücher" di Martin Buber. Il pio rabbino Eisik di Cracovia ebbe un sogno che gli ingiungeva di andare a Praga dove, sotto il grande ponte che conduce al castello reale, avrebbe scoperto un tesoro nascosto. Il sogno si ripeté per tre volte e il rabbino si decise a partire. Arrivato a Praga, trovò il ponte, ma guardato giorno e notte da sentinelle, sicché Eisik non osò scavare. Poiché continuava ad aggirarsi nei dintorni, attirò l'attenzione del capitano delle guardie che gli domandò amabilmente se avesse smarrito qualcosa. Con semplicità il rabbino gli raccontò il suo sogno. L'ufficiale scoppiò a ridere: «Oh!, poveretto!», gli disse, «tu hai consumato le suole a percorrere tutto questo cammino semplicemente per un sogno? Quale persona ragionevole crederebbe a un sogno?». Anche l'ufficiale aveva sentito una voce in sogno: «Mi parlava di Cracovia e mi ordinava di andare laggiù e di cercare un grande tesoro nella casa di un rabbino di nome Eisik, Eisik figlio di Jekel. Avrei dovuto scoprire il tesoro in un angolo polveroso dov'era sepolto, dietro la stufa». Ma l'ufficiale non aveva prestato fede alle voci intese in sogno: era una persona ragionevole. Il rabbino s'inchinò profondamente, lo ringraziò e si affrettò a ritornare a Cracovia. Scavò nell'angolo abbandonato della casa e scoprì il tesoro che pose fine alla sua miseria.

«Così dunque», commenta Heinrich Zimmer, «il vero tesoro, quello che pone fine alla nostra miseria e alle nostre prove, non è mai molto lontano, non è necessario cercarlo in un paese straniero, ma giace sepolto negli angoli più riposti della nostra casa, cioè del nostro essere. È dietro la stufa, dietro il centro che dà vita e calore e che guida la nostra esistenza, dietro il cuore del nostro cuore; purché sappiamo scavare. Ma, per un fatto strano e costante, scopriremo il significato della voce interiore che guida la nostra ricerca soltanto dopo un pio viaggio in una regione lontana, in un paese straniero, in una terra nuova. A questo fatto strano e costante se ne aggiunge un altro: colui che ci rivela il senso del nostro misterioso viaggio interiore deve anch'egli essere uno straniero, di un'altra fede e di un'altra razza».

Tale è il senso profondo di ogni vero incontro, che potrebbe costituire il punto di partenza di un nuovo umanesimo su scala mondiale.

.

NOTE.

Nota 1. Vedi oltre, pp. 342 s.

Nota 2. Cfr. M. ELIADE, "Images et Symboles", Gallimard, Parigi 1952, pp. 73 ss.

4. LA NOSTALGIA DEL PARADISO NELLE TRADIZIONI PRIMITIVE.

Baumann riassume in questo modo i miti africani che si riferiscono all'epoca paradisiaca primordiale: in quel tempo gli uomini non conoscevano la morte, capivano il linguaggio degli animali e vivevano in pace con essi, non lavoravano affatto e trovavano a portata di mano un abbondante nutrimento. In seguito a un determinato avvenimento mitico - di cui ora non affronteremo lo studio - tale stato paradisiaco è finito e l'umanità è diventata come appare oggi. (1) In forme più o meno complesse, il MITO PARADISIACO si ritrova un poco ovunque nel mondo. Esso implica sempre un certo numero di elementi caratteristici, al di fuori della nota PARADISIACA per eccellenza, l'immortalità. Si potrebbero classificare questi miti in due grandi categorie: 1. quelli che parlano dell'estrema prossimità primordiale tra la terra e il cielo; 2. quelli che si riferiscono a un mezzo concreto di comunicazione tra il cielo e la terra. Non analizzeremo ora le molteplici varianti presenti in ciascuno di questi due tipi, né preciseremo le loro rispettive aree di diffusione e la loro cronologia. Per il nostro scopo c'interessa un solo punto: il carattere paradisiaco della condizione primordiale descritta dai miti si manifesta appunto nel fatto che, "in illo tempore", il cielo era molto vicino alla terra o si poteva facilmente raggiungere per mezzo di un albero, di una liana o di una scala o salendo una montagna Quando il cielo è stato brutalmente SEPARATO dalla terra; cioè quando è diventato LONTANO, come ai nostri tempi, quando l'albero o la liana che tenevano unita la terra al cielo sono stati tagliati, oppure la montagna che toccava il cielo è stata spianata, lo stato paradisiaco ha avuto fine e l'umanità ha acquisito la sua condizione attuale.

L'uomo primordiale che tutti questi miti presentano gode in effetti di una beatitudine, di una spontaneità e di una libertà che ha malauguratamente perdute in seguito alla CADUTA, cioè in seguito all'avvenimento mitico che ha provocato la ROTTURA tra il cielo e la terra. "In illo tempore", in quel tempo paradisiaco, gli dèi discendevano sulla terra e si mescolavano agli uomini; questi, a loro volta, potevano salire al cielo scalando una montagna o un albero, o per mezzo di una liana o di una scala, o anche lasciandosi trasportare dagli uccelli.

Un'attenta analisi etnologica metterebbe in risalto il contesto culturale di ognuno di questi tipi di miti. Si potrebbe mostrare, per esempio, che i miti dell'estrema prossimità primordiale cielo-terra, diffusi soprattutto in Oceania e nell'Asia sudorientale, sono in qualche modo legati a una ideologia matriarcale. (2) Si potrebbe anche dimostrare che l'immagine mitica di un "axis mundi" (montagna, albero, liana) che si trova AL CENTRO DEL MONDO e che unisce la terra al cielo - immagine attestata già presso le tribù più primitive (Australia, Pigmei, regioni artiche, eccetera) - è stata elaborata soprattutto dalle culture pastorali e sedentarie e si è trasmessa fino alle grandi culture urbane dell'antichità orientale. (3) Ma non ci

soffermeremo ora sull'analisi etnologica: per lo scopo di questo capitolo sarà sufficiente studiare la tipologia dei miti.

Elenchiamo le note specifiche dell'uomo dell'epoca paradisiaca senza tener conto dei loro rispettivi contesti: immortalità, spontaneità, libertà, possibilità di ascesa al cielo e FACILE INCONTRO con gli dèi, amicizia con gli animali e conoscenza del loro linguaggio.

Quest'insieme di libertà e di poteri è stato perduto in seguito a un avvenimento primordiale; la «caduta» dell'uomo ha come conseguenze concomitanti un mutamento ontologico della sua condizione specifica e una rottura cosmica.

Il fenomeno dello sciamanismo presenta un certo interesse: lo sciamano si sforza di abolire con tecniche speciali l'attuale condizione umana - quella dell'UOMO DECADUTO - e di restaurare la condizione dell'uomo primordiale di cui parlano i miti paradisiaci. Fra gli altri manipolatori del sacro nelle società arcaiche, lo sciamano è notoriamente lo specialista dell'estasi per eccellenza. Proprio per le sue capacità estatiche - cioè grazie alla facoltà di abbandonare a piacimento il corpo e intraprendere viaggi mistici in tutte le regioni cosmiche - lo sciamano è sia guaritore e guida spirituale, sia mistico e visionario. Soltanto lo sciamano può raggiungere l'anima smarrita del malato, catturarla e reintegrarla nel suo corpo; solo lui può accompagnare le anime dei morti nelle loro nuove dimore; sempre a lui tocca intraprendere lunghi viaggi estatici in cielo per presentare agli dèi l'anima dell'animale sacrificato e implorare la benedizione divina. In breve, lo sciamano è il grande specialista dei PROBLEMI SPIRITUALI, cioè colui che meglio di chiunque conosce i molteplici drammi, rischi e pericoli dell'ANIMA. Lo sciamanismo rappresenta per le società «primitive» ciò che, nelle religioni più elaborate, si è concordi nel designare con i termini di MISTICA e di ESPERIENZA MISTICA.

Una seduta sciamanica comprende generalmente i seguenti elementi: 1) chiamata degli spiriti ausiliari, quasi sempre animali, e dialogo con essi in un LINGUAGGIO SEGRETO; 2) rullo di tamburo e danza che prepara il viaggio mistico; 3) la "trance" (finta o reale), durante la quale si ritiene che l'anima dello sciamano abbia abbandonato il corpo. Lo scopo di ogni seduta sciamanica è il raggiungimento dell'estasi, poiché soltanto in estasi lo sciamano può VOLARE nell'aria o DISCENDERE AGLI INFERI, cioè può compiere la sua missione di guaritore o di guida spirituale.

E' significativo che per preparare la propria "trance" lo sciamano utilizzi il LINGUAGGIO SEGRETO o, secondo altre regioni, il LINGUAGGIO DEGLI ANIMALI. Lo sciamano imita il comportamento degli animali e contemporaneamente si sforza di imitarne i gridi, soprattutto i gridi degli uccelli, come Sheroszewski ha osservato presso gli sciamani jacuti: «Sia sopra sia

sotto, sia davanti sia dietro allo sciamano si fanno sentire rumori misteriosi... Si crede di sentire il grido lamentoso della pavoncella mescolato al gracchiare di un falcone che interrompe il sibilo della beccaccia: è lo sciamano che grida così variando le intonazioni della voce... Si sente lo stridio delle aquile a cui si mescolano i pianti delle pavoncelle, gli acuti gridi delle beccacce e il ritornello dei cuculi». (4) Castagné descrive il "baqsha" kirghiso-tartaro «che imita con una precisione notevole i versi degli animali: i canti degli uccelli, il rumore del loro volo».

(5) Come ha fatto osservare Lehtisalo, buona parte delle parole utilizzate durante la seduta sciamanica hanno origine dall'imitazione dei versi di uccelli e di altri animali. Questo è vero soprattutto per i ritornelli e le canzoni tirolesi, costituiti nella maggior parte dei casi da onomatopee, da fenomeni e da trilli di cui si può senza difficoltà indovinare l'origine nell'imitazione dei gridi e dei canti degli uccelli. (6) In generale, durante la seduta lo sciamano parla con voce acuta, con voce di testa in falsetto, volendo con questo sottolineare che non è lui che parla, ma uno SPIRITO o un DIO. Ma possiamo osservare che anche le formule magiche sono cantate con la medesima voce acuta. MAGIA e CANTO - specialmente il canto a imitazione degli uccelli - sono indicati molte volte con lo stesso termine. Il vocabolo germanico per indicare la formula magica è "galdr", usato con il verbo "galan", «cantare», termine che si applica specialmente ai gridi degli uccelli.

La credenza secondo cui, durante l'iniziazione, lo sciamano incontra un animale che gli rivela certi segreti del mestiere, gli insegna il LINGUAGGIO DEGLI ANIMALI o diventa il suo SPIRITO AUSILIARE (FAMILIARE) ci aiuta a comprendere meglio i rapporti d'amicizia e di familiarità che si stabiliscono tra gli animali e lo sciamano: questi parla la loro lingua e diventa loro amico e loro signore. Osserviamo subito che ottenere l'amicizia degli animali e la signoria spontanea su di essi non implica, nell'orizzonte della mentalità arcaica, una regressione a una condizione biologica inferiore. Da una parte, poiché gli animali sono portatori di un simbolismo e di una mitologia molto importanti per la vita religiosa, comunicare con gli animali, parlare il loro linguaggio, diventare loro amico e signore equivale ad appropriarsi di una vita spirituale molto più ricca della vita semplicemente umana del comune mortale. Dall'altra, agli occhi del «primitivo» gli animali hanno un prestigio considerevole: conoscono i segreti della vita e della natura, conoscono anche il segreto della longevità e dell'immortalità. Restaurando la condizione degli animali, lo sciamano partecipa ai loro segreti e gode della loro pienezza di vita.

Osserviamo che l'amicizia con gli animali e la conoscenza del loro linguaggio rappresentano una sindrome paradisiaca. "In illo tempore", prima della caduta, tale amicizia faceva parte essenziale della condizione umana primordiale. Lo sciamano ricupera in parte la situazione

paradisiaca dell'uomo primordiale, e ciò grazie al ricupero della spontaneità animale (imitazione nel comportamento) e del LINGUAGGIO DEGLI ANIMALI {imitazione dei loro gridi). E' importante constatare che il dialogo con gli animali o la loro INCORPORAZIONE da parte dello sciamano (fenomeno mistico da non confondere con la POSSESSIONE) costituiscono lo stato pre-estatico della seduta. Lo sciamano può abbandonare il proprio corpo e cominciare il viaggio mistico solamente dopo aver ricuperato, con la sua dimestichezza con gli animali, una beatitudine e una spontaneità inaccessibili nella sua SITUAZIONE profana quotidiana. L'esperienza vitale dell'amicizia con gli animali lo proietta fuori dalla condizione generale dell'umanità «decaduta», permettendogli di raggiungere l'"illud tempus" di cui ci parlano i miti paradisiaci.

L'estasi infine, come abbiamo già detto, implica l'abbandono del corpo e il viaggio mistico in cielo o agli inferi. La circostanza che a noi ora interessa soprattutto è che l'ascensione celeste dello sciamano si realizza per mezzo di un albero o di un palo che simboleggia l'Albero o il Pilastro Cosmico. Lo sciamano altaico, per esempio, utilizza per la seduta una giovane betulla ripulita dei rami bassi e sul cui tronco vengono segnate sette, nove o dodici tacche. La betulla simboleggia l'Albero del Mondo; le sette, nove o dodici tacche rappresentano i sette, nove o dodici cieli, cioè i diversi piani celesti. Dopo aver sacrificato un cavallo, lo sciamano si serve successivamente delle tacche per penetrare fino al nono cielo in cui si trova Bai Ulgän, il Dio Supremo, e descrive all'uditorio, con innumerevoli particolari, tutto quello che vede e che avviene in ciascun cielo. Infine, al nono cielo, egli si prostra davanti a Bai Ulgän e gli offre l'anima del cavallo sacrificato. Questo episodio segna il punto culminante dell'ascesa estatica dello sciamano, che crolla estenuato e infine si stropiccia gli occhi come risvegliandosi da un sonno profondo e saluta i presenti come al termine di una lunga assenza. (7) Il simbolismo dell'ascensione celeste per mezzo di un albero è pure illustrato molto chiaramente dalla cerimonia iniziatica degli sciamani buriati. Il candidato si arrampica su una betulla che si trova nell'interno della tenda (la "yurta"), raggiunge la cima ed esce dal buco del fumo. Ma si sa che l'apertura superiore da cui esce il fumo è assimilata al «buco» fatto dalla stella polare nella volta celeste.

(Presso altri popoli il palo della tenda è chiamato Pilastro del Cielo ed è assimilato alla stella polare che, come un palo, fissa la tenda celeste e viene chiamata anche il "Chiodo del Cielo".) La betulla rituale che si trova nell'interno della tenda è quindi un'immagine dell'Albero Cosmico che si trova al CENTRO DEL MONDO e sulla cui sommità brilla la stella polare. Scalandola, il candidato penetra nel cielo: proprio per questo, dopo essere uscito dalla tenda attraverso l'apertura, grida con forza invocando l'aiuto degli dèi, perché là in alto si trova in loro presenza.

Un simbolismo analogo spiega l'importante funzione del tamburo sciamanico. Emsheimer ha mostrato che i sogni o le estasi iniziatiche dei futuri sciamani includono un viaggio mistico presso l'Albero Cosmico, sulla cui sommità si trova il Signore del Mondo. Proprio con un ramo di tale albero, che il Signore lascia cadere apposta, lo sciamano fabbrica la cassa del suo tamburo. (8) Ma, come sappiamo, si ritiene che l'Albero Cosmico si trovi al Centro del Mondo e unisca la terra al cielo. Appunto perché la cassa del suo tamburo è stata tratta dal legno dell'Albero Cosmico, lo sciamano, suonando il tamburo, è proiettato magicamente vicino a quest'albero, cioè al Centro del Mondo dove esiste la possibilità di passare da un piano cosmico all'altro.

Sicché, sia che scali le sette o nove tacche della betulla cerimoniale, sia che suoni il tamburo, lo sciamano intraprende un viaggio al cielo. Nel primo caso mima faticosamente la scalata dell'Albero Cosmico; nel secondo gli VOLA vicino grazie alla magia del suo tamburo. Il VOLO SCIAMANICO è d'altronde molto frequente e spesso si confonde con l'estasi stessa. Fra le numerose varianti del volo sciamanico c'interessa soprattutto il volo al Centro del Mondo; proprio là si trovano l'Albero, la Montagna, il Pilastro Cosmico che collegano la terra al cielo; sempre là si trova il «buco» fatto dalla stella polare. Salendo sulla Montagna, scalando l'Albero, volando o penetrando attraverso il «foro» alla sommità della volta celeste, lo sciamano realizza la sua ascensione al cielo.

Già sappiamo che, "in illo tempore", nel tempo mitico del paradiso, una montagna, un albero, un pilastro o una liana univano la terra al cielo e che l'uomo primordiale poteva facilmente salire al cielo scalandoli. "In illo tempore", la comunicazione con il cielo era facile e l'incontro con gli dèi avveniva IN CONCRETO. Il ricordo di quel tempo paradisiaco è ancora molto vivo presso i primitivi. I Coriachi ricordano l'era mitica dell'eroe Grande Corvo, quando gli uomini potevano senza fatica salire al cielo; oggi, aggiungono, soltanto gli sciamani ne sono ancora capaci. I Bacairì del Brasile pensano che per lo sciamano il cielo non sia più alto di una casa e che proprio per questo lo raggiunga in un batter d'occhio. (9) Questo equivale a dire che durante l'estasi lo sciamano ricupera la condizione paradisiaca e ristabilisce la COMUNICABILITA' che esisteva "in illo tempore" fra il cielo e la terra; per lui la Montagna o l'Albero Cosmico ridiventano i mezzi concreti di accesso al cielo, come lo erano prima della CADUTA. Per lo sciamano il cielo si avvicina di nuovo alla terra e non è più alto di una casa, com'era prima della rottura primordiale. Infine lo sciamano ritrova l'amicizia con gli animali. In altri termini, l'estasi riattualizza provvisoriamente e per un ristretto numero di soggetti - i MISTICI - lo stato iniziale di tutta l'umanità. Sotto questo aspetto l'esperienza mistica dei primitivi equivale a un RITORNO ALLE ORIGINI, a una regressione nel tempo mitico del PARADISO PERDUTO. Per lo sciamano in estasi questo mondo, il mondo decaduto - che, per utilizzare la terminologia moderna, è soggetto alla legge del tempo e della storia - è abolito.

Esiste veramente una grande differenza tra lo stato dell'uomo primordiale e quello ricuperato dallo sciamano durante l'estasi: lo sciamano abolisce soltanto temporaneamente la rottura tra il cielo e la terra, sale al cielo IN SPIRITO, e non più IN CONCRETO come l'uomo primordiale; non annulla affatto la morte (tutte le nozioni di «immortalità» rintracciabili presso i popoli primitivi implicano, proprio come in quelli civilizzati, la morte preliminare; cioè si tratta sempre di una «immortalità» "post mortem", SPIRITUALE).

Per riassumere, l'esperienza mistica per eccellenza delle società arcaiche, lo sciamanismo, tradisce la NOSTALGIA DEL PARADISO, il desiderio di ritrovare lo stato di libertà e di beatitudine anteriore alla «caduta», la volontà di restaurare la comunicazione fra la terra e il cielo, in una parola, di abolire tutto quello che è stato modificato nella struttura stessa del cosmo e nel modo d'essere dell'uomo in seguito alla rottura primordiale. L'estasi dello sciamano ricupera in gran parte la condizione paradisiaca: lo sciamano ha riconquistato l'amicizia degli animali e con il suo VOLO o con la sua ascensione unisce di nuovo la terra al cielo; là in alto, in cielo, incontra di nuovo a faccia a faccia il Dio celeste e gli parla direttamente, come era possibile fare "in illo tempore".

Una concezione analoga soggiace alla mistica più recente e più elaborata: la mistica cristiana. Il cristianesimo è dominato dalla nostalgia del paradiso. «La preghiera verso oriente si ricollega ai temi paradisiaci... Volgersi a oriente equivale a esprimere la nostalgia del paradiso». (10) Lo stesso simbolismo paradisiaco è presente nei riti del battesimo: «In contrapposizione ad Adamo che cade sotto il dominio di Satana e che viene cacciato dal paradiso, il catecumeno è liberato, grazie al Nuovo Adamo, dal dominio di Satana e viene di nuovo introdotto nel paradiso» (11) «Il cristianesimo appare così come la realizzazione del paradiso. Il Cristo è l'Albero della Vita (Ambrogio, "De Isaac", 5, 43) o la sorgente del paradiso (Ambrogio, "De Paradiso", III, 272, 10). Ma la realizzazione del paradiso avviene su tre piani successivi. Il battesimo è l'entrata nel paradiso (Cirillo di Gerusalemme, "Procatech.", P.G. 33, 357A); la vita mistica è un'entrata più profonda nel paradiso (Ambrogio, "De Paradiso", I, 1); infine, la morte introduce i martiri nel paradiso ("Passio Perpet.", I; P.L. 3, 28A). Si noti come il vocabolario paradisiaco venga applicato a questi tre aspetti della vita cristiana». (12) E' ovvio che proprio la mistica sia il mezzo privilegiato per restaurare la vita paradisiaca. Il primo segno di tale restaurazione è il dominio ritrovato sugli animali. La Genesi (13) dice che all'origine Adamo aveva avuto il potere di dare il nome agli animali; dare il nome agli animali equivale a dominarli. San Tommaso spiega così il potere di Adamo sulle creature non ragionevoli: «L'anima umana domina con il comando sulle potenze sensibili, come l'appetito irascibile e l'appetito concupiscibile obbediscono in un certo modo alla ragione. QUINDI l'uomo in stato di innocenza dominava con il suo comando gli altri animali». (14) Ma «il fatto di dare i nomi o di cambiare i nomi ha anche una grande importanza nei messaggi

escatologici... Il regno messianico provoca una conversione morale dell'umanità e anche una trasformazione degli animali..., che caratterizzano il mondo che esce dalle mani di Dio». (15) Anche nello stato mistico gli animali sono talvolta soggetti ai santi come lo erano ad Adamo. «Nelle storie degli antichi padri del monachesimo spesso si legge che gli animali feroci obbedivano ai loro ordini e ricevevano il cibo dalle loro mani come animali domestici». (16) San Francesco d'Assisi prolunga i padri del deserto. L'amicizia con le fiere e il dominio spontaneo sugli animali sono i segni evidenti del ricupero di una situazione paradisiaca.

Si potrebbe anche prendere in considerazione il simbolismo paradisiaco delle chiese e dei giardini dei monasteri. Il paesaggio che circonda il monaco riflette il paradiso terrestre; in un certo senso lo anticipa. Ma c'interessa soprattutto l'esperienza mistica in quanto tale. Come ha ottimamente mostrato dom Stolz, l'esperienza mistica cristiana esemplare è l'ascensione celeste di san Paolo: «So di un uomo in Cristo, il quale, quattordici anni fa, fu rapito - se col corpo o se fuori del corpo non so: lo sa Iddio - fino al terzo cielo.

E so che tale uomo - fosse egli col corpo o fosse senza il corpo lo ignoro: lo sa Iddio - fu rapito in paradiso e udì parole ineffabili, che non è permesso a uomo di ripetere». (17) Non insistiamo in questa sede sul simbolismo ascensionale della mistica cristiana, in cui la «scala del paradiso» ha un'importanza capitale: i gradi della contemplazione segnano le tappe dell'ascesa dell'anima a Dio. Ma san Paolo ha precisato che l'ascesa mistica porta l'uomo al paradiso: le «parole ineffabili» che ha inteso non sono forse quelle di Dio stesso? Infatti, secondo san Gregorio, nel paradiso Adamo «godeva ordinariamente di colloqui con Dio». (18) Sicché anche se il cristianesimo è dominato dalla nostalgia del paradiso, soltanto i mistici ottengono in parte la restaurazione paradisiaca: amicizia con gli animali, ascesa al cielo e incontro con Dio. Anche nelle religioni arcaiche una certa NOSTALGIA DEL PARADISO è attestata a tutti i livelli della vita religiosa, (19) ma compare chiaramente soprattutto nell'esperienza mistica, cioè nell'estasi degli sciamani. Sono pure uguali le note specifiche della restaurazione dell'"illud tempus": amicizia con gli animali, ascesa al cielo, dialogo con il Dio celeste. Come per il santo cristiano, il ricupero del PARADISO da parte dello sciamano in estasi è provvisorio, perché né l'uno né l'altro riescono ad abolire la morte, cioè non riescono a ristabilire totalmente la situazione dell'uomo primordiale.

Infine, si potrebbe ancora ricordare che per la tradizione cristiana il paradiso è diventato inaccessibile a causa del fuoco che lo circonda. «L'inaccessibilità del paradiso è aumentata dal fatto che esso è circondato da un cerchio di fuoco oppure, il che è lo stesso, che il suo ingresso è custodito da angeli con una spada di fuoco. Dio, dice Lattanzio ("Divin. instit.", II, 12), ha scacciato l'uomo dal paradiso circondando questo di fuoco perché l'uomo non vi possa accedere. San Tommaso vi fa allusione quando spiega che il paradiso è inaccessibile

principalmente per il calore interposto tra esso e le nostre regioni». (20) Onde colui che vuole penetrare nel paradiso deve attraversare prima di tutto il fuoco che lo circonda. «In altre parole, solo chi si è purificato attraverso il fuoco può entrare nel paradiso. Ora, la via purgativa precede l'unione mistica, e i mistici non esitano a mettere la purificazione mistica sullo stesso piano del fuoco purificatore attraverso cui si va al paradiso...» (21) Questi pochi testi bastano a riassumere e giustificare tutta una dottrina del fuoco purificatore che impedisce l'accesso al paradiso.

Omettiamo ora di esaminare il simbolismo del fuoco nella mistica e nella teologia cristiane; osserviamo soltanto come un simbolismo analogo sia indicativamente presente in tutto un gruppo di tecniche sciamaniche: si tratta del ben noto POTERE SUL FUOCO. (22) Infatti, dappertutto gli sciamani sono considerati SIGNORI DEL FUOCO: durante le sedute inghiottono carboni ardenti, toccano ferro incandescente, camminano sul fuoco. Di tale POTERE SUL FUOCO godono già gli sciamani delle società più arcaiche; esso è un elemento costitutivo dello sciamanismo al pari dell'estasi, dell'ascesa al cielo o del linguaggio degli animali. Il POTERE SUL FUOCO implica un'ideologia abbastanza perspicua: per il mondo primitivo (come d'altronde per ogni società popolare in genere) gli SPIRITI si distinguono dagli uomini per la loro INCOMBUSTIBILITA', cioè per la capacità di resistere alla temperatura della brace. Poiché si ritiene che gli sciamani abbiano superato la condizione umana e partecipino della condizione degli SPIRITI, proprio come gli SPIRITI essi diventano invisibili, volano nell'aria, salgono in cielo, discendono agli inferi; infine godono dell'incombustibilità. Il potere sul fuoco esprime in termini sensibili la TRASCENDENZA DELLA CONDIZIONE UMANA; anche in questo caso lo sciamano dimostra di essersi posto in una CONDIZIONE SPIRITUALE, di essere diventato - o di poter diventare durante la seduta - uno SPIRITO.

Se si paragona il fuoco purificatore che circonda il paradiso delle tradizioni cristiane con il potere sul fuoco degli sciamani si nota almeno una caratteristica comune: nell'un caso come nell'altro, attraversare impunemente il fuoco indica che la condizione umana è stata abolita. Ma per il cristianesimo, come per le tradizioni arcaiche, l'attuale condizione umana è il risultato della «caduta». Di conseguenza, abolire anche provvisoriamente questa condizione equivale a restaurare lo stato dell'uomo primordiale; in altri termini, ad annullare il tempo, a ritornare all'indietro, a ricuperare l'"illud tempus" paradisiaco. Ma il ricupero della situazione primordiale è quanto mai precario, come dimostra soprattutto il fatto che lo sciamano l'ottenga imitando la condizione degli SPIRITI. Come abbiamo già osservato altrove a proposito delle altre tecniche sciamaniche, durante la TRANCE non è lo sciamano che si alza al cielo, ma soltanto il suo SPIRITO. La mistica cristiana presenta una situazione analoga: soltanto l'ANIMA purificata dal fuoco penetra nel paradiso.

Le analogie che abbiamo or ora stabilite ci sembrano importanti: ne consegue che non esiste soluzione di continuità fra l'ideologia dell'esperienza mistica primitiva e quella della mistica giudeo- cristiana. Per i primitivi, come per i santi e i teologi cristiani, l'estasi mistica è un ritorno al paradiso, vuole cioè esprimere l'abolizione del tempo e della storia (della CADUTA) e il ricupero della situazione dell'uomo primordiale.

Beninteso, indicando queste analogie non pretendiamo affatto di emettere un giudizio di valore circa il contenuto delle diverse esperienze mistiche, primitive o altre; ci limitiamo a osservare che le loro ideologie comprendono come nucleo centrale la NOSTALGIA DEL PARADISO. Questo non esclude ovviamente le molteplici differenze che esistono non soltanto tra le mistiche primitive e le mistiche giudeocristiane, ma anche fra le diverse scuole mistiche cristiane.

D'altra parte, abbiamo scelto espressamente la comparazione tra il tipo d'esperienza mistica più arcaico e il cristianesimo, tralasciando le grandi tradizioni orientali; nonostante che l'USCITA DAL TEMPO e l'abolizione della storia costituiscano l'elemento essenziale di ogni esperienza mistica, e di conseguenza anche quello delle mistiche orientali, ci sembra che la nota paradisiaca sia meglio conservata dalle mistiche arcaiche. In un certo senso, le comparazioni fra i tipi delle mistiche primitive e la mistica cristiana sono più giustificate che non tra quest'ultima e le mistiche indù, cinese o giapponese.

Ma anche se non pretendiamo di abbozzare in queste poche pagine uno studio di mistica comparata, importa sottolineare il principale risultato della nostra ricerca: la perfetta continuità ideologica tra l'esperienza mistica più elementare e il cristianesimo. All'INIZIO come alla FINE della storia religiosa dell'umanità si ritrova la stessa nostalgia del paradiso. Se si tien conto che la nostalgia del paradiso emerge anche nel comportamento religioso generale dell'uomo delle società arcaiche, si è in diritto di supporre che il ricordo mitico di una beatitudine senza storia assilli l'umanità fin dal momento in cui l'uomo ha preso coscienza della sua situazione nel cosmo. Si apre quindi una nuova prospettiva nello studio dell'antropologia arcaica. Non è questa la sede per avviare tale studio. Ci basti dire che alla luce di tutto quello che abbiamo or ora osservato certi aspetti della spiritualità primitiva che si consideravano ABERRANTI non appaiono affatto tali. L'imitazione dei versi degli animali da parte degli sciamani, che impressionava gli osservatori ed è stata considerata molte volte dagli etnologi come la manifestazione di una POSSESSIONE patologica, rivela in realtà il desiderio di ritrovare l'amicizia degli animali e di conseguenza di reintegrare il PARADISO PRIMORDIALE. La TRANCE estatica, qualunque sia la sua fenomenologia, è ABERRANTE soltanto per chi non tiene conto del suo significato spirituale: in realtà, come abbiamo visto, lo sciamano si sforza di ri-stabilire le comunicazioni tra la terra e il cielo, interrotte dalla

«caduta». Il POTERE SUL FUOCO, a sua volta, non è una superstizione selvaggia; dimostra invece la partecipazione dello sciamano alla condizione degli SPIRITI.

Considerati sotto la loro angolazione peculiare, tutti i comportamenti strani dello sciamano rivelano la più alta spiritualità: dipendono infatti da un'ideologia coerente ed elevata. I miti che costituiscono questa ideologia sono fra i più belli e i più ricchi che esistano: sono i miti del PARADISO e della CADUTA, dell'immortalità dell'uomo primordiale e della sua familiarità con Dio, dell'origine della morte e della scoperta dello SPIRITO (in tutti i significati di questo termine). Porre attenzione a queste circostanze significa avviare la comprensione e la rivalorizzazione del comportamento del primitivo e, in generale, dell'uomo non europeo; troppe volte l'occidentale si lascia impressionare dalle MANIFESTAZIONI di un'ideologia, ignorando proprio la sola cosa che importa prima di tutto conoscere: l'ideologia stessa, cioè i miti. Ma le MANIFESTAZIONI dipendono prima di tutto dalle usanze locali e dagli stili culturali; e questi possono o non possono essere immediatamente accessibili, sicché il giudizio può dipendere dall'impressione: una cerimonia di maschere è BELLA, una certa danza è SINISTRA, un rito d'iniziazione è SELVAGGIO o ABERRANTE.

Ma chi si dà la pena di comprendere l'ideologia soggiacente a tutte queste manifestazioni, studiando i miti e i simboli che le condizionano, si libera dalla soggettività delle impressioni e accede a una prospettiva più oggettiva. Talvolta la comprensione della ideologia è sufficiente a restituire la «normalità» a un comportamento. Ricordiamo un solo esempio: l'imitazione dei versi degli animali. Per più di un secolo si è creduto di vedere nelle grida strane dello sciamano la prova del suo squilibrio mentale. Invece si tratta di ben altro: della nostalgia del paradiso che ossessionava già Isaia e Virgilio, che nutriva la santità dei Padri della Chiesa e che fioriva, vittoriosa, nella vita di san Francesco d'Assisi.

.

NOTE.

Nota 1. H. BAUMANN, "Schöpfung und Urzeif des Menschen im Mythos afrikanischer Völker", Berlino 1936, pp. 267 ss. In Africa alcuni miti paradisiaci sono diventati miti d'origine: spiegano infatti l'origine della morte. Cfr. H. ABRAHAMSSON, "The Origin of Death. Studies in African Mythology", Uppsala 1951.

Nota 2. Cfr. H. TH. FISCHER, "Indonesische Paradiesmythen", in «Zeitschrift für Ethnologie», 64, 1932, pp. 204-245, F. KIICHI NUMAZAWA, "Die Weltanf„nge in der japanischen Mythologie", Parigi- Lucerna 1946.

Nota 3. M. ELIADE, "Il mito dell'eterno ritorno", trad. it. cit., pp.

21 ss.

Nota 4. W. SHEROSZEWSKI, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", in «Revue de l'Histoire des Religions», 46, 1902 (pp. 204- 235 299-335), pp. 326 ss.

Nota 5. J. CASTAGNE, "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux", in «Revue des Etudes Islamiques», 1930 (pp.53-151), p. 93.

Nota 6. T. LEHTISALO, "Beobachtungen über die Jodler", in «Journal de la Société Finno-Ougrienne», 48, 1936-1937, 2, pp. 1-34.

Nota 7. M. ELIADE, "Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase", Parigi 1951 (trad. it.: "Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi", Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953, pp. 153 ss., rist., Edizioni Mediterranee, Roma 1974).

Nota 8. E. EMSHEIMER, "Schamanentrommel und Trommelbaum", in «Ethnos», 1946, pp. 166-181; M. ELIADE, "Lo Sciamanismo...", cit., pp. 144 ss.; cfr. M. SCHNEIDER, "Il significato della musica", Rusconi, Milano 1970 e 1971, pp. 231 ss.

Nota 9. M. ELIADE, "Lo Sciamanismo...", cit. pp. 203 ss., 355 ss.; cfr. anche pp. 203-258.

Nota 10. J. DANIELOU, "Bible et Liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des f^tes d'après les Pères de l'Eglise", Ed. du Cerf, Parigi 1951 (trad. it.: "Bibbia e Liturgia: La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa", Vita e Pensiero, Milano 1958, p. 47).

Nota 11. Daniélou cit., p. 47.

Nota 12. J. DANIELOU, "Sacramentum futuri", Parigi 1950, p. 16.

Nota 13. Gen. 2, 19.

Nota 14. DOM A. STOLZ, "Theologie der Mystik" (trad. it.: "Teologia della mistica", Morcelliana, Brescia, ed. seconda 1947, p. 88).

Nota 15. J. DANIELOU, "Sacramentum futuri", cit., p. 6.

Nota 16. Stolz, cit., p. 30 Nota 17. 2 Cor. 12, 24.

Nota 18. Stolz, cit., p. 94.

Nota 19. Cfr. M. ELIADE, "Traité d'Histoire des Religions", Payot, Parigi 1949 (trad. it.: "Trattato di storia delle religioni", Boringhieri, Torino 1970, pp. 394 ss.).

Nota 20. Stolz, cit., pp. 24 s., 30.

Nota 21. Stolz, cit., p. 31.

Nota 22. Vedi oltre, pp. 155 ss.

.

.

.

.

5. ESPERIENZA SENSORIALE ED ESPERIENZA MISTICA PRESSO I PRIMITIVI.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI.

Nelle società allo stadio etnografico l'esperienza mistica è generalmente l'appannaggio di una classe d'individui che, qualunque nome si dia loro, sono degli SPECIALISTI DELL'ESTASI. Gli sciamani, i "medicine-men", (1) i maghi, i guaritori, gli estatici e gli ispirati di ogni sorta si distinguono dal resto della comunità per l'intensità della loro esperienza religiosa: vivono il sacro in un modo più profondo e più personale degli altri. Nella maggior parte dei casi si distinguono per un comportamento insolito, per il possesso di poteri occulti, per rapporti personali e segreti con gli esseri divini o demoniaci, per genere di vita, abbigliamento, segni esteriori e idiomi che sono loro propri. Si è concordi nel considerare questi individui come l'equivalente presso i «primitivi» dell'élite religiosa e dei mistici delle altre culture più evolute.

Se veramente gli sciamani e i "medicine-men" rappresentano l'esperienza mistica più ricca e più autentica dell'umanità allo stadio etnografico, è importante definire la funzione che essi attribuiscono all'attività sensoriale nella loro ricerca del sacro. In altri termini, è interessante sapere in quale misura l'esperienza sensoriale in quanto tale può essere portatrice di un valore o di un significato religioso; in quale misura, nei «primitivi», la sensorialità può riflettere l'accesso a una condizione considerata sovrumana.

Cominciamo con due osservazioni di metodo:.

l. Limitandoci in questa sede alle diverse forme dello sciamanismo e alle tecniche dell'estasi non intendiamo affatto affermare che questi esseri privilegiati siano gli unici nei quali l'attività sensoriale è in grado di rivestire un valore o un significato religioso. Al contrario, nei «primitivi» come nei «civilizzati» la vita religiosa implica, sotto forme diverse, una valorizzazione religiosa della «sensibilità». Insomma, non esiste esperienza religiosa senza l'intervento dei sensi; ogni ierofania rappresenta una nuova inserzione del sacro nell'ambiente cosmico circostante, ma la ierofania non abolisce affatto la normalità dell'esperienza sensibile.

Quando la vita religiosa collettiva si concentra attorno a una «esperienza sensibile» - come, per esempio, la comunione delle primizie che elimina i tabù alimentari e rende commestibile il nuovo raccolto - tale esperienza è a un tempo sacramento e gesto fisiologico. D'altra parte, presso i «primitivi» ogni atto responsabile è portatore di un valore e di un significato magico-religioso: basta ricordare le implicazioni cosmologiche, in ultima analisi mistiche, dell'attività

sessuale, della pesca, dell'agricoltura; la nutrizione come la sessualità e il lavoro sono nello stesso tempo attività fisiologiche e sacramenti. In altri termini, nella storia religiosa dell'umanità l'attività sensoriale è sempre stata valorizzata come mezzo di partecipazione al sacro e di raggiungimento del divino. Abbiamo scelto di parlare unicamente dei «mistici» delle società primitive perché le loro esperienze ci lasciano più facilmente intravedere i processi che sfociano nella trasformazione delle attività sensoriali a contatto con il sacro.

2. La seconda osservazione riguarda l'esperienza stessa dei mistici primitivi. Quando parliamo della loro «attività sensoriale» prendiamo questo termine nel suo significato più vasto e meno tecnico; non diamo il minimo giudizio sulla natura intrinseca di tale attività. La «sensibilità» è sempre e continuamente integrata in un comportamento e, di conseguenza, rientra sia nella psicologia collettiva sia nell'ideologia soggiacente a ogni società in qualsivoglia suo stadio di evoluzione. Inutile aggiungere che, ponendoci sul piano della storia delle religioni, non intendiamo proseguire l'analisi dei fatti psicologici al di là del loro significato magico-religioso. Vogliamo soltanto determinare fino a quale punto l'esperienza sensoriale assume nei «primitivi» valori religiosi, e null'altro.

.

MALATTIA E INIZIAZIONE.

Si diventa sciamano: 1) per vocazione spontanea (per «chiamata» o per «elezione»); 2) per trasmissione ereditaria della professione sciamanica; 3) per decisione personale o, più raramente, per volontà del clan. Ma qualunque sia stato il metodo di selezione, uno sciamano è riconosciuto come tale soltanto al termine di una duplice istruzione: l) di ordine estatico (sogni, visioni, "trance", eccetera) e 2) di ordine tradizionale (tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del clan, linguaggio segreto, eccetera). Questa duplice istruzione, che spetta agli spiriti e ai vecchi maestri sciamani, equivale a una iniziazione. L'iniziazione può essere pubblica e costituire in se stessa un rituale autonomo; ma l'assenza di tale rituale non implica affatto l'assenza dell'iniziazione: questa può essere avvenuta in sogno o nell'esperienza estatica del neofita.

Ci interessa soprattutto la sindrome della vocazione mistica. Il futuro sciamano si distingue progressivamente per il comportamento inconsueto; cerca la solitudine, diventa sognatore, ama vagare nei boschi o nei luoghi deserti, ha delle visioni, canta durante il sonno, eccetera. (2) A volte questo periodo d'incubazione è caratterizzato da sintomi abbastanza gravi: presso i Jacuti talvolta il giovane diventa furioso e perde facilmente conoscenza, si rifugia nelle foreste, si nutre di scorze d'alberi, si getta nell'acqua e nel fuoco, si ferisce con coltelli. Secondo Shirokogorov, all'avvicinarsi della maturità i futuri sciamani tungusi attraversano

una crisi isterica o isteroide, ma la vocazione può manifestarsi a un'età più giovane: il ragazzo se ne fugge sulle montagne, rimane là per sette giorni o anche più, nutrendosi di animali «catturati da lui direttamente con i denti» e ritorna al villaggio, sporco, sanguinante, con gli abiti stracciati e i capelli in disordine, «come un selvaggio». Solamente dopo una diecina di giorni il candidato comincia a balbettare parole incoerenti.

Anche quando lo sciamanismo è ereditario l'elezione del futuro sciamano è preceduta da un cambiamento di comportamento: le anime degli antenati sciamani scelgono un giovane della famiglia e questi diventa distratto e sognatore, è colto da un bisogno di solitudine, ha visioni profetiche e talvolta attacchi che lo lasciano privo di coscienza. Durante questo tempo - come pensano i Buriati - l'anima è portata via dagli spiriti; accolta nel palazzo degli dèi, viene istruita dagli antenati sciamani sui segreti del mestiere, sulle forme e sui nomi degli dèi, sul culto e sul nome degli spiriti, eccetera.

Solamente dopo questa prima iniziazione l'anima si ricompone con il corpo. Secondo gli Altaici, il futuro "kam" si distingue fin dall'infanzia per una natura malaticcia, per la propensione alla solitudine e alla contemplazione. Se in una famiglia un giovane è soggetto ad attacchi di epilessia, gli Altaici sono convinti che uno dei suoi antenati è stato sciamano.

Si diventa sciamano anche in seguito a un fatto o a un avvenimento insolito: così presso i Buriati, i Soioti, gli Eschimesi, quando uno è stato colpito dal fulmine, o è caduto da un albero, o ha superato impunemente una prova equiparabile a una «prova iniziatica» (un eschimese passò cinque giorni nell'acqua ghiacciata senza che i suoi vestiti si bagnassero, eccetera).

Il comportamento strano dei futuri sciamani ha ovviamente attirato l'attenzione degli studiosi e dalla metà del secolo scorso si è più volte tentato di spiegare il fenomeno dello sciamanismo artico e siberiano come manifestazione di una malattia mentale (Krivoshapkin, 1861; Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; Czaplicka, 1914). A.

Ohlmarks, che per ultimo ha voluto spiegare lo sciamanismo come manifestazione dell'isteria artica, è stato costretto a distinguere uno sciamanismo artico e uno sciamanismo subartico, a seconda del grado di nevropatia dei loro rispettivi rappresentanti. Secondo questo autore, lo sciamanismo sarebbe stato ordinariamente un fenomeno esclusivamente artico, essenzialmente legato all'influenza dell'ambiente cosmico sulla labilità nervosa degli abitanti delle regioni polari. Il freddo eccessivo, le lunghe notti, la solitudine desertica, la mancanza di vitamine, eccetera, avrebbero influito sulla costituzione nervosa delle popolazioni artiche, provocando sia malattie mentali (l'isteria artica, il "meryak", il "menerik", eccetera), sia la "trance" sciamanica. La sola differenza tra uno sciamano e un epilettico consisterebbe nel fatto

che quest'ultimo non può realizzare la "trance" a volontà. (3) Ma l'ipotesi dello «sciamanismo come fenomeno artico» non regge a un'analisi più attenta. Non esistono zone geografiche privilegiate in cui la "trance" sciamanica sia un fenomeno spontaneo e organico: si trovano sciamani un po' ovunque nel mondo, dappertutto si sono rilevati gli stessi rapporti tra la loro vocazione mistica e l'instabilità nervosa; lo sciamanismo non può essere quindi la conseguenza dell'ambiente fisico polare. G.A. Wilken aveva affermato, più di sessant'anni fa, che lo sciamanismo indonesiano era stato originariamente una reale malattia e che soltanto più tardi si era cominciato a imitare drammaticamente l'autentica "trance". (4) A nostro parere, il problema era stato mal formulato. In primo luogo, non è esatto dire che gli sciamani siano o debbano essere SEMPRE dei nevropatici: un gran numero di essi gode al contrario di una perfetta salute mentale; in secondo luogo, quelli fra loro che erano malati SONO DIVENTATI SCIAMANI PROPRIO PERCHE' ERANO RIUSCITI A GUARIRE.

Molte volte, quando la vocazione si rivela attraverso una malattia o un attacco di epilessia, l'iniziazione equivale a una guarigione.

L'ottenere il dono di divenire sciamani presuppone esattamente la fine della crisi psichica aperta dai primi sintomi della vocazione. Fra l'altro, l'iniziazione sfocia in una nuova integrazione psichica.

Questo spiega anche il prestigio sociale dello sciamano e la sua posizione considerevole nella vita culturale della tribù. Invece che nevropatici e degenerati, gli sciamani appaiono intellettualmente superiori al loro ambiente. Essi sono i principali custodi della ricca letteratura orale: il vocabolario poetico di uno sciamano jacuto comprende dodicimila parole, mentre il suo linguaggio usuale - l'unico conosciuto dal resto della comunità - ne conta soltanto quattromila.

Presso i Kirghisi del Kazachstan il "baqsha", «cantore, poeta, musico, indovino, prete e medico, assume la figura di custode delle tradizioni religiose e popolari, di conservatore di leggende vecchie di parecchi secoli». Gli sciamani danno prova di una memoria e di un controllo di se stessi nettamente superiori alla media. Sono in grado di eseguire la danza estatica all'interno di una "yurta" piena di spettatori, in uno spazio strettamente delimitato, con costumi carichi di oltre quindici chili di anelli e diversi altri oggetti di ferro, senza mai colpire né ferire nessuno.

Osservazioni analoghe sono state fatte nei confronti di sciamani di altre regioni. Secondo Koch-Grünberg, «gli sciamani taulipang sono generalmente individui intelligenti, talvolta scaltri, ma sempre forniti di una grande forza di carattere perché nella loro formazione e nell'esercizio delle loro funzioni hanno bisogno di dar prova di energia e di padronanza di

sé». Parlando degli sciamani dell'Amazzonia, A. Métraux osserva: «Nessuna anomalia o particolarità fisica o fisiologica sembra essere considerata come sintomo di una speciale predisposizione all'esercizio dello sciamanismo». (5) Per quanto riguarda le tribù sudanesi, il Nadel che le ha studiate scrive: «Non esiste uno sciamano che nella sua vita quotidiana sia un individuo " anormale", un nevrastenico o un paranoico: se fosse tale, sarebbe messo fra i pazzi, non sarebbe rispettato come sacerdote. Lo sciamanismo non può dunque essere messo in relazione con una anormalità incipiente o latente: non ricordo un solo sciamano in cui l'isterismo professionale abbia degenerato in un serio disordine mentale». Non si può quindi dire che «lo sciamanismo concentra l'anormalità mentale che si trova allo stato diffuso nella comunità, né che è fondato su una predisposizione psicopatica marcata e diffusa.

Senza alcun dubbio, lo sciamanismo non può essere spiegato semplicemente come un meccanismo culturale destinato a sublimare l'anormalità oppure a sfruttare la predisposizione psicopatologica ereditaria». (6).

MORFOLOGIA DELL'"ELEZIONE".

Ma se non è possibile identificare lo sciamanismo con la psicopatologia, rimane il fatto che la vocazione mistica implica abbastanza spesso una profonda crisi che tocca talvolta i confini della «pazzia». E poiché è possibile diventare sciamani soltanto dopo aver superato tale crisi, essa assume visibilmente la funzione di una INIZIAZIONE MISTICA. Infatti, come abbiamo mostrato dettagliatamente in una nostra precedente opera, la consacrazione a sciamano è preceduta da una lunga e spesso difficile iniziazione che si incentra sull'esperienza della morte e della risurrezione mistiche. Ogni iniziazione, di qualunque ordine sia, comprende un periodo di segregazione e un certo numero di prove e di torture. La malattia scatenata nel futuro sciamano dal sentimento angosciante di essere stato «scelto» viene per questo stesso fatto valorizzata come «malattia iniziatica». La precarietà e la solitudine, messe in risalto da ogni malattia, sono aggravate in questo caso specifico dal simbolismo della morte mistica; infatti, l'accettazione dell'«elezione» soprannaturale si traduce nel sentimento di essere abbandonati alle potenze divine o demoniache, cioè votati a una morte imminente.

Molte volte la sindrome della «malattia» - cioè, come abbiamo appena visto, la psicopatologia specifica dei futuri sciamani - segue molto da vicino il rituale classico dell'iniziazione. Le sofferenze dell'«eletto» assomigliano fedelmente alle torture iniziatiche; come il candidato viene ucciso dai demoni-«maestri dell'iniziazione», così il futuro sciamano si sente colpito e smembrato dai «demoni della malattia». I rituali iniziatici specifici dello sciamanismo implicano un'ascensione simbolica al cielo per mezzo di un albero o di un palo; (7) il malato «scelto» dagli dèi o dai demoni assiste in sogno, o in una serie di sogni in stato di veglia, al

suo viaggio celeste fino ai piedi dell'Albero del Mondo. La morte rituale, senza cui non esiste possibilità di iniziazione, è sperimentata dal «malato» sotto forma di discesa agli inferi: egli assiste in sogno al proprio smembramento, vede i demoni tagliargli la testa, strappargli gli occhi, eccetera.

Questo insieme di elementi è molto importante per una giusta comprensione della psicopatologia sciamanica, le cui «crisi», "trances" e «follie» non sono anarchiche, non sono cioè «profane», non appartengono alla sintomatologia usuale, ma HANNO UNA STRUTTURA E UN SIGNIFICATO INIZIATICI. Il futuro sciamano rischia talvolta di essere confuso con un «pazzo» - come avviene spesso in Malesia ma in realtà la sua «follia» ha una funzione mistica: gli rivela determinati aspetti della realtà inaccessibili al resto dei mortali, e soltanto dopo aver sperimentato e integrato queste dimensioni nascoste della realtà il «pazzo» diventa sciamano.

Studiando la sintomatologia dell'«elezione divina» si resta colpiti dalla tipologia costante di tutte queste esperienze patologiche: la loro struttura è sempre identica e il simbolismo è sempre iniziatico.

La crisi totale, che conduce spesso alla disintegrazione della personalità, ha indotto a sottolineare troppo il carattere psicopatologico dei primi sintomi della «scelta». In effetti, nell'orizzonte della spiritualità arcaica il «caos psichico» ha il valore di una replica del «caos precosmogonico», lo stato amorfo e indescrivibile che precede ogni cosmogonia. Ma sappiamo che per le culture arcaiche e tradizionali IL RITORNO SIMBOLICO AL CAOS E' INDISPENSABILE A OGNI NUOVA CREAZIONE, qualunque ne sia il livello di manifestazione: ogni nuova semina od ogni nuovo raccolto sono preceduti da un'orgia collettiva che simboleggia la restaurazione del «caos precosmogonico»; ogni capodanno implica un insieme di cerimonie che significano la reiterazione del caos primordiale e della cosmogonia. Per l'uomo delle culture arcaiche il «ritorno al caos» equivale alla preparazione di una nuova «creazione». (9) LO STESSO SIMBOLISMO E' RINTRACCIABILE NELLA «PAZZIA» DEI FUTURI SCIAMANI, NEL LORO «CAOS PSICHICO»; E' IL SEGNO CHE L'UOMO PROFANO STA PER «DISSOLVERSI» E CHE STA PER NASCERE UNA NUOVA PERSONALITA'. Tutte le torture, le "trances" o i rituali iniziatici che implicano e prolungano il «ritorno al caos» significano, come abbiamo visto, le tappe di una morte e di una risurrezione mistiche, insomma, la nascita di una nuova personalità.

Per il nostro scopo ci interessa sapere in quale misura la vocazione e l'iniziazione sciamaniche rivalorizzano l'esperienza sensibile, rendendola in grado di afferrare più direttamente il sacro. Grosso modo si può dire che il processo a cui abbiamo appena fatto allusione - la «malattia» come INIZIAZIONE - termina in un cambiamento di ordine sensoriale, in una trasformazione

qualitativa dell'esperienza sensoriale, che da «profana» diventa «scelta». Durante la propria iniziazione lo sciamano impara a penetrare in altre dimensioni del reale e a restarvi: le sue prove, di qualunque natura siano, gli forgiano una «sensibilità» capace di percepire e integrare queste nuove esperienze. La crisi psicopatologica esprime la rottura dell'esperienza normale profana: «scelto» da potenze soprannaturali, il futuro sciamano non resiste più, con la sua vecchia «sensibilità», all'esperienza iniziatica. Si potrebbe quasi dire che, in virtù di tutte queste prove, l'attività sensoriale dell'«eletto» tende a diventare una ierofania: attraverso i sensi stranamente acutizzati dello sciamano si manifesta il sacro.

.

ILLUMINAZIONE E VISIONE INTERIORE.

Talvolta il cambiamento dell'ordine sensoriale provocato dall'«elezione» soprannaturale è facilmente comprensibile. L'uomo colpito impunemente dal fulmine acquista una «sensibilità» inaccessibile al livello dell'esperienza profana; la rivelazione della «scelta» divina si manifesta con la distruzione di tutte le precedenti strutture: l'«eletto» diventa un «altro»: egli si sente non soltanto «morto e risuscitato», ma NATO A UN'ALTRA ESISTENZA che, pur sembrando continuare in questo mondo, è fondata su altre dimensioni esistenziali. L'ideologia tradizionale sciamanica esprime tale esperienza con la combustione della carne e lo spezzettamento dello scheletro. Colpito dal fulmine, il jacuto Bukes Ullejeen viene ridotto e disperso in mille pezzi, il suo compagno corre al villaggio e ritorna con pochi uomini per raccogliere i resti e preparare la sepoltura, ma ritrova Bukes Ullejeen sano e salvo. «Il Dio della Folgore è disceso dal cielo e mi ha tagliato il corpo a pezzetti», gli dice Bukes. «Subito sono risuscitato come sciamano e vedo ciò che succede tutt'attorno fino a una distanza di trenta verste». (10) Bukes ha conosciuto in un istante l'esperienza iniziatica che in altri dura abbastanza a lungo e che comprende lo spezzettamento del corpo, la riduzione a scheletro, il rinnovamento delle carni. L'iniziazione per mezzo del fulmine modifica anche l'esperienza sensoriale: Bukes viene dotato spontaneamente di chiaroveggenza. «Vedere a una distanza di trenta verste» è la formula tradizionale dello sciamanismo siberiano per esprimere la chiaroveggenza; quando, durante la seduta, lo sciamano comincia il viaggio estatico, annuncia che vede «a trenta verste».

La modificazione della sensibilità, ottenuta spontaneamente attraverso l'esperienza di un avvenimento insolito, è cercata laboriosamente durante il periodo di apprendistato da quelli che perseguono il possesso del dono sciamanico. Presso gli Eschimesi Iglulik il giovane o la fanciulla che desiderano diventare sciamani si presentano con un dono al maestro che hanno scelto e dichiarano: «Vengo da te perché desidero vedere». Istruito dal maestro, l'apprendista

passa lunghe ore nella solitudine sfregando una pietra sull'altra oppure rimanendo seduto nel suo iglù a meditare. Ma DOVENDO PROVARE L'ESPERIENZA DELLA MORTE E DELLA RISURREZIONE MISTICHE, cade «morto» e rimane inanimato per tre giorni e per tre notti, oppure viene divorato da un enorme orso bianco, eccetera. «Allora l'orso del lago o del ghiacciaio uscirà dall'interno, divorerà tutta la carne e farà di te uno scheletro e tu morirai. Ma ritroverai la tua carne, ti risveglierai e i tuoi abiti voleranno verso di te». (11) Il candidato ottiene infine la «luce» o l'«illuminazione» ("qaumaneq"), e questa esperienza mistica, che è decisiva, fonda contemporaneamente una nuova «sensibilità» e gli rivela capacità di percezione extrasensoriale. Il "qaumaneq" consiste «in una luce misteriosa che lo sciamano sente improvvisamente nel suo corpo, nell'interno della testa, proprio al centro del cervello, un inesplicabile faro, un fuoco luminoso che lo rende capace di vedere nel buio, sia in senso proprio sia in senso figurato, perché subito riesce a vedere, anche con gli occhi chiusi, attraverso le tenebre e a scorgere cose e avvenimenti futuri, nascosti agli altri uomini; può così conoscere sia l'avvenire sia i segreti degli altri». Quando il candidato sperimenta per la prima volta questa «illuminazione», «la casa in cui si trova sembra alzarsi tutt'a un tratto; egli vede molto lontano davanti a sé, attraverso le montagne, esattamente come se la terra fosse una grande pianura e i suoi occhi toccassero i confini della terra. Nulla resta più nascosto davanti a lui. Non soltanto è in grado di vedere molto lontano, ma può anche scoprire le anime rubate, siano esse custodite e nascoste in strane regioni lontane, oppure portate in alto o in basso nel paese dei morti». (12) Questa esperienza mistica è in relazione con la CONTEMPLAZIONE DEL PROPRIO SCHELETRO, esercizio spirituale di grande importanza nello sciamanismo eschimese ma che si ritrova anche nell'Asia centrale e nel tantrismo indotibetano. La capacità di vedere se stesso come uno scheletro implica evidentemente il simbolismo della morte e della risurrezione; infatti, non tarderemo a vederlo, la «riduzione allo scheletro» costituisce per i popoli cacciatori un complesso simbolico- rituale incentrato sull'idea della vita in perpetuo rinnovamento.

Disponiamo purtroppo di notizie piuttosto imprecise su questo esercizio spirituale degli sciamani eschimesi. Ecco cosa riferisce Rasmussen: «Anche se nessuno sciamano può spiegare il modo e il motivo, può nondimeno, grazie alla potenza che il suo pensiero riceve dal soprannaturale, spogliare il proprio corpo della carne e del sangue, in modo che restino soltanto le ossa. Deve allora nominare tutte le parti del suo corpo, chiamare ogni osso con il suo nome; per far questo non deve utilizzare il linguaggio umano ordinario, ma soltanto il linguaggio speciale e sacro degli sciamani che egli ha imparato dal suo istruttore. Guardandosi così, nudo e completamente liberato della carne e del sangue caduchi ed effimeri, consacra se stesso, sempre nella lingua sacra degli sciamani, alla grande missione che egli compirà mediante la parte del corpo destinata a resistere più a lungo all'azione del sole, del vento e del tempo». (13) Un simile esercizio spirituale implica l'«uscita dal tempo»,

poiché lo sciamano non soltanto anticipa con una visione interiore la propria morte fisica, ma ritrova ciò che si potrebbe chiamare la sorgente atemporale della vita, l'osso. Infatti per i popoli cacciatori l'osso simboleggia la radice ultima della vita animale, la matrice da cui la carne sorge continuamente. Perché è dalle ossa che rinascono gli animali e gli uomini; essi restano per qualche tempo in un'esistenza carnale e quando muoiono la loro «vita» si riduce all'essenza concentrata nello scheletro, da cui rinasceranno seguendo un ciclo ininterrotto che costituisce un eterno ritorno. Solamente la durata, il TEMPO, spezza e separa con gli intervalli dell'esistenza carnale l'unità atemporale rappresentata dalla quintessenza della vita concentrata nelle ossa. Contemplando se stesso come uno scheletro, lo sciamano abolisce il tempo e si trova di fronte la sorgente eterna della vita. Questo è confermato da tecniche ascetico-mistiche evolute come il buddismo tantrico e il lamaismo, in cui hanno grande importanza la meditazione sull'immagine del proprio scheletro oppure i vari esercizi spirituali effettuati in presenza di cadaveri, scheletri o crani; simili meditazioni rivelano fra l'altro l'evanescenza della durata temporale e di conseguenza la vanità di ogni esistenza incarnata. Ma, evidentemente, l'«uscita dal tempo» per mezzo della contemplazione del proprio scheletro è diversamente valorizzata presso gli sciamani dei popoli cacciatori e pastori e presso gli asceti indotibetani; per i primi significa ritrovare la fonte ultima della vita animale, quindi partecipare all'essere; per i monaci indotibetani significa contemplare il ciclo eterno delle esistenze retto dal "karma" e quindi strappare la Grande Illusione ("maya") della vita cosmica e sforzarsi di trascenderla ponendosi nell'incondizionato simboleggiato dal "nirvana".

.

IL CAMBIAMENTO DELL'ORDINE SENSORIALE.

Come abbiamo appena visto, il superamento della «sensibilità profana» è preceduto dall'esperienza della morte iniziatica. Spontaneamente come nel caso dell'«elezione» sciamanica per mezzo del fulmine, oppure faticosamente come per gli apprendisti sciamani eschimesi, si sfocia a un livello di esperienza in cui diventano possibili la chiaroveggenza, una superiore capacità di udire e le altre percezioni extrasensoriali.

Talvolta il simbolismo dell'agonia, della morte e della risurrezione mistiche è significato in un modo brutale e orientato direttamente verso il «cambiamento della sensibilità»: certe operazioni degli apprendisti sciamani tradiscono l'intenzione di «cambiar pelle» o di modificare radicalmente la sensibilità con torture e intossicazioni innumerevoli. Per esempio, i neofiti yamana della Terra del Fuoco si graffiano il volto finché appaia una seconda e anche una terza pelle, «la pelle nuova», visibile soltanto agli iniziati. «La vecchia pelle deve

scomparire e lasciare il posto a un nuovo strato delicato e traslucido. Se le prime settimane di sfregamento e di pittura l'hanno finalmente reso visibile - almeno secondo l'immaginazione e le allucinazioni degli esperti "yekamush" ("medicine-men") - i vecchi iniziati non hanno più nessun dubbio sulle capacità del candidato. Fin da quel momento egli deve raddoppiare lo zelo e sfregare sempre delicatamente le guance finché emerga una terza pelle ancor più fine e delicata; questa è così sensibile che non si può sfiorarla senza causare violenti dolori. Quando l'allievo ha finalmente raggiunto questo stadio, è terminata l'istruzione abituale». (14) Presso i Caribi della Guayana olandese gli apprendisti sciamani subiscono un'intossicazione progressiva prodotta dal succo di tabacco e dalle sigarette che fumano incessantemente; alcune istruttrici strofinano il loro corpo tutte le sere con un liquido rosso; essi ascoltano le lezioni dei maestri con gli occhi ben spalmati di succo di "Pimenta officinalis"; infine danzano a turno su corde tese a differenti altezze o si dondolano nell'aria sospesi con le mani.

Raggiungono infine l'estasi su una piattaforma «sospesa al soffitto della capanna con molte corde attorcigliate assieme, che svolgendosi fanno girare la piattaforma sempre più forte». (15) Il lato aberrante e infantile di queste operazioni è per noi privo di interesse; ci sembra invece rivelatore il loro scopo: il simbolismo della morte mistica - attestata d'altronde, presso le medesime popolazioni, da altri riti d'iniziazioni sciamaniche - si esprime NELLA VOLONTA' DI CAMBIARE L'ORDINE SENSORIALE. Come abbiamo già detto, un simile cambiamento equivale a una ierofanizzazione di tutta l'esperienza sensibile: per mezzo dei suoi stessi sensi lo sciamano scopre una dimensione della realtà che rimane inaccessibile ai non iniziati. Il conseguimento di una tale «sensibilità mistica» equivale a un superamento della condizione umana. Tutte le pratiche sciamaniche tradizionali perseguono lo stesso scopo: distruggere la cornice «profana» della sensibilità; i canti monotoni, i ritornelli ripetuti all'infinito, la fatica, il digiuno, la danza, i narcotici, eccetera, finiscono col creare un ambiente sensoriale aperto al «soprannaturale». Ma non si tratta ovviamente soltanto di tecniche fisiologiche: l'ideologia tradizionale orienta e valorizza tutti gli sforzi destinati a distruggere la cornice della sensibilità profana.

E' soprattutto indispensabile l'adesione totale del soggetto all'universo spirituale che desidera penetrare; senza la «fede» non si giunge a nulla. Nel caso degli apprendisti che non hanno avuto la vocazione, cioè che non hanno avuto l'esperienza dell'«elezione», la ricerca volontaria dei poteri sciamanici implica sforzi e torture considerevoli.

Ma, indipendentemente dal punto di partenza - elezione soprannaturale o ricerca volontaria di poteri magico-religiosi -, il lavoro personale che precede e segue l'iniziazione conduce necessariamente al cambiamento dell'ordine sensoriale: L'APPRENDISTA SI SFORZA DI «MORIRE» ALLA SENSIBILITA' PROFANA PER «RINASCERE» A UNA SENSIBILITA'

MISTICA. E questa si manifesta sia con una considerevole espansione delle capacità sensoriali sia con il conseguimento delle facoltà extrasensoriali paranormali. Gli Eschimesi chiamano lo sciamano "elik", «colui che ha occhi», (16) sottolineando in questo modo la sua capacità di chiaroveggenza. Il potere sciamanico di visione è rappresentato dai Selknam della Terra del Fuoco «come un occhio che, uscendo dal corpo dello stregone, si dirige in linea retta verso l'oggetto che deve guardare, ma che resta sempre in unione con lo stregone». Questo potere occulto, dicono i Fuegini, si tende come un «filo di gomma»; (17) l'immagine corrisponde a una capacità reale di visione a distanza: il candidato deve dar prova di possederla, scoprendo senza spostarsi oggetti nascosti abbastanza lontano da lui.

(18).

PERCEZIONE EXTRASENSORIALE E POTERI EXTRAMENTALI.

Tocchiamo ora un problema di estrema importanza e che è impossibile evitare completamente, anche se oltrepassa gli schemi del nostro studio: la realtà delle capacità extrasensoriali e dei poteri extramentali attestati presso gli sciamani e gli stregoni. Anche se le ricerche sono soltanto al loro inizio, un numero abbastanza grande di documenti etnografici ha già accertato l'autenticità di tali fenomeni.

Recentemente l'etnologo Ernesto de Martino, che è anche filosofo, ha sottoposto a una minuziosa critica le testimonianze degli esploratori sulle capacità di percezione extrasensoriale e sulle facoltà paranormali di conoscenza e ha concluso confermando la loro realtà.

(19) Tra i casi meglio analizzati ricordiamo quelli di chiaroveggenza e di lettura del pensiero degli sciamani tungusi, notati da Shirokogorov; strani casi di chiaroveggenza profetica nel sogno presso i Pigmei e anche casi di scoperta di ladri con l'aiuto di uno specchio magico; casi di visione molto concreta concernente i risultati della caccia, sempre per mezzo di uno specchio; casi di comprensione, da parte degli stessi Pigmei, di lingue sconosciute; (20) esempi di chiaroveggenza presso gli Zulù; (21) infine, secondo numerosi autori e documenti che ne garantiscono l'autenticità, la cerimonia collettiva del passaggio attraverso il fuoco nelle Figi. (22) Parecchi altri fenomeni paranormali sono stati notati presso i Ciukci da W. Bogoraz, che ha anche registrato su dischi le «voci degli spiriti» degli sciamani; questi suoni erano finora interpretati come fenomeni di ventriloquio, ma è inverosimile poiché le «voci» venivano certamente da un punto molto lontano dall'apparecchio davanti al quale si trovava lo sciamano. (23) Rasmussen, presso gli Eschimesi Iglulik, e Gusinde, presso i Selknam, hanno raccolto molti casi di premonizione, di chiaroveggenza, eccetera; l'elenco potrebbe facilmente essere allungato. (24) Il problema riguarda la parapsicologia, per cui non potrebbe essere

utilmente discusso nella prospettiva della storia delle religioni in cui ci siamo posti all'inizio del capitolo. La parapsicologia ricerca le condizioni nelle quali determinati fenomeni paranormali si manifestano e si sforza di comprenderli, cioè di spiegarli; la storia delle religioni si interessa dei SIGNIFICATI di tali fenomeni e per meglio comprenderli si sforza di ricostruire l'ideologia in cui si inseriscono e che li valorizza. Per limitarci a un solo esempio, la parapsicologia si preoccupa di stabilire l'autenticità di un certo caso concreto di levitazione e studia le condizioni della sua manifestazione; la storia delle religioni si sforza di decifrare il simbolismo dell'ascensione e del volo magico per comprendere i rapporti tra i miti e i riti ascensionali, per giungere infine a definire l'ideologia che li ha valorizzati e giustificati.

Il compito dello storico delle religioni non gli impone di pronunciarsi sull'autenticità dei vari casi specifici di levitazione né di limitare la ricerca allo studio delle condizioni nelle quali un simile caso può realizzarsi; ogni credenza nel «volo magico», ogni rito d'ascensione, ogni mito che comprende il motivo di una possibile comunicazione tra la terra e il cielo sono ugualmente preziosi per lo storico delle religioni; ognuno rappresenta un documento spirituale di grandissimo valore, poiché questi miti, questi riti, queste credenze esprimono a un tempo situazioni esistenziali dell'uomo nel cosmo ed esprimono i suoi desideri oscuri e le sue nostalgie. In un certo senso, tutti questi fatti sono REALI per lo storico delle religioni, poiché ognuno rappresenta un'esperienza spirituale autentica in cui l'anima umana si è trovata profondamente impegnata. A noi importa sottolineare la perfetta CONTINUITA' CON CUI L'ESPERIENZA PARANORMALE dei primitivi raggiunge le stesse religioni più evolute. Non esiste un solo «miracolo» sciamanico che non sia attestato anche nelle tradizioni delle religioni orientali e nella tradizione cristiana. Questo è vero soprattutto per le esperienze sciamaniche per eccellenza. il «volo magico» e il «dominio sul fuoco».

La differenza essenziale tra il mondo arcaico e certe religioni dell'Asia, per tacere del cristianesimo, verte sul VALORE ATTRIBUITO A TALI POTERI PARANORMALI; il buddismo, lo Yoga classico, proprio come il cristianesimo, non incoraggiano in alcun modo la ricerca dei «poteri meravigliosi» ("siddhi": in pali, "iddhi"). Anche se parla a lungo delle "siddhi", Patanjali non attribuisce loro alcuna importanza per il conseguimento della liberazione. (25) Anche il Buddha le conosce e la descrizione che ne dà segue da vicino sia la tradizione magica panindiana sia quella, immemoriale, degli sciamani e degli stregoni «primitivi». Il "bhikku", ricorda il Buddha, «gode del potere meraviglioso ("iddhi") sotto i suoi diversi modi: pur essendo uno, diventa molti; dopo essere diventato molti ritorna uno; diventa visibile o invisibile; attraversa senza trovare resistenza un muro, un terrapieno, una collina, come se fosse aria; penetra dall'alto in basso attraverso la terra solida, come attraverso l'acqua; cammina sull'acqua senza affondare, come sulla terra ferma; viaggia nel cielo con le gambe incrociate e ripiegate sotto di sé, come gli uccelli con le ali. Tocca e sente con la mano

anche il sole e la luna, nonostante la loro potenza; raggiunge, restando nel proprio corpo, anche il cielo di Brahma...». «Con quel limpido, celeste udito che supera l'udito degli uomini sente sia i suoni umani sia i suoni celesti, lontani o vicini...». «Penetrando con il proprio cuore nei cuori degli altri esseri, degli altri uomini, egli li conosce...». «Con il suo cuore così sereno... dirige e piega la propria intelligenza alla conoscenza delle sue esistenze precedenti». (26) Tutte queste "siddhi" ricordate dal Buddha si ritrovano puntualmente nelle tradizioni sciamaniche; anche la conoscenza delle esistenze precedenti, «esercizio mistico» specificamente indù, è attestata presso gli sciamani dell'America del Nord. (27) Ma il Buddha si rende perfettamente conto della vanità di tali prodezze magiche e soprattutto del pericolo che possono rappresentare agli occhi degli spiriti sprovveduti. Di fronte alla esibizione di simili "siddhi" il non credente potrebbe ribattere che non sono state ottenute grazie all'eccellenza della dottrina e della pratica buddistica, ma che sono il risultato di una qualsiasi magia, cioè di un fachirismo volgare e inutile. «Se un credente (buddista) proclama di possedere poteri mistici ("iddhi"), non tenendo conto di essere un divenire multiforme..., l'incredulo gli dirà: "Ebbene, signore, vi è una certa magia chiamata "gandharva", grazie al cui potere egli fa tutto ciò!..." Ebbene, Kevaddha! Proprio perché vedo il pericolo nella pratica delle meraviglie mistiche ("iddhi") io le esecro e le aborro e ne ho fastidio!». (28) Quindi, per il Buddha come per Patanjali, le "siddhi" sono poteri paranormali IL CUI POSSESSO E' INEVITABILE. Nel loro esercizio ascetico e contemplativo lo "yogi" e il "bhikku" giungono necessariamente a un livello d'esperienza in cui la percezione extrasensoriale e tutti gli altri «poteri meravigliosi» vengono loro dati. Il Buddha, Patanjali e altri ancora attirano l'attenzione non solamente sul pericolo di FAR MOSTRA di tali «poteri meravigliosi», ma anche sul pericolo che rappresentano per colui che li possiede; infatti lo "yogi" rischia di soccombere alla tentazione della magia e di accontentarsi della possibilità di fruire di «poteri meravigliosi» invece di proseguire il suo esercizio spirituale e ottenere la liberazione finale.

Ricordiamo che le "siddhi" seguono automaticamente il successo stesso dell'ascesi e delle tecniche mistiche intraprese. Per lo Yoga come per il buddismo la liberazione equivale a un reale superamento della condizione umana; in altri termini, si deve «morire» all'esistenza profana, «naturale», costituita dalla legge dei «condizionamenti» illimitati ("karma") e «rinascere» a un'esistenza «non condizionata», cioè perfettamente libera e autonoma. Anche qui è riconoscibile lo stesso simbolismo arcaico e universale del MUTAMENTO ONTOLOGICO ATTRAVERSO L'ESPERIENZA DELLA MORTE E DELLA RISURREZIONE. Lo Yoga e il buddismo, come i metodi ascetico-mistici affini, prolungano - anche se certamente su un altro piano e perseguendo uno scopo completamente diverso - l'ideologia e le tecniche immemoriali che si sforzavano di cambiare la condizione umana mediante il mutamento delle strutture psicosomatiche. In seguito a lunghi e faticosi esercizi di fisiologia mistica l'apprendista indù giunge a modificare radicalmente la propria «sensibilità».

Leggendo attentamente i testi yoga si possono seguire le tappe che preparano il mutamento ontologico finale. Non possiamo analizzarle ora; basti dire che fin dall'inizio dell'apprendistato lo sforzo è teso a «far esplodere» le strutture della «sensibilità profana» per permettere sia una percezione extrasensibile (chiaroveggenza, capacità di udire oltre il comune, eccetera), sia una padronanza quasi incredibile del corpo. Gli esercizi dello Hatha-yoga, prima di tutto la ritmizzazione della respirazione ("pranayama"), affinano l'esperienza sensoriale e le aprono piani inaccessibili al comportamento normale. D'altronde, assistiamo a un «capovolgimento» progressivo del comportamento normale: come si esprimono i testi, i sensi vengono forzati a «ritirarsi dagli oggetti» ("pratyahara") e a ripiegarsi su se stessi; poiché la condizione profana è caratterizzata dal movimento, dalla respirazione disordinata, dalla dispersione mentale, eccetera, lo yogi si sforza di «capovolgerla» praticando appunto il contrario: l'immobilità ("asana"), la regolazione del respiro ("pranayama"), la concentrazione del flusso psicomentale in un solo punto ("ekagra"), eccetera. L'intenzione di «capovolgere» il comportamento naturale emerge nelle pratiche yoga tantriche di erotica mistica: la «sensibilità» normale viene progressivamente abolita, lo "yogi" si trasforma in dio e trasforma la propria compagna in dea; l'atto sessuale diventa un rituale e tutte le reazioni fisiologiche normali sono «capovolte»: più ancora che l'arresto dell'emissione seminale, i testi sottolineano l'importanza del «ritorno del seme».

(29) Ripetiamo che tutti questi sforzi perseguono la «morte dell'uomo profano» e che il simbolismo dell'iniziazione yoga o tantrica prolunga il simbolismo dell'iniziazione sciamanica della morte e della risurrezione simboliche, anche se lo scopo dello "yogi" è ben diverso da quello di un mistico o di un mago «primitivo».

.

IL “CALORE MAGICO” E IL “POTERE SUL FUOCO”.

Nell'impossibilità di studiare tutti i «poteri meravigliosi» ("siddhi") attestati sia nella tradizione indù (e generalmente asiatica) sia presso i primitivi, ci limiteremo a ricordare un unico tipo: la classe dei poteri paranormali in cui sono compresi il «calore magico” e il «potere sul fuoco”. Lo studio è istruttivo perché i documenti di cui disponiamo si adattano a tutti i livelli culturali, dai più arcaici fino alle società più sviluppate. Una delle prove iniziatiche proprie dello sciamanismo comprende la capacità di resistere sia al freddo intenso sia alla temperatura della brace.

Presso i Manciù, per esempio, il futuro sciamano deve subire la seguente prova: in inverno si scavano nove buche nel ghiaccio; il candidato deve tuffarsi in una di esse e uscire nuotando sotto il ghiaccio dalla seconda, e così di seguito fino alla nona buca. (30) Certe prove

iniziatiche indotibetane consistono nel verificare il grado di preparazione di un discepolo sulla sua capacità di asciugare un gran numero di panni fradici con il proprio corpo nudo e in piena neve, durante una notte d'inverno. Questo «calore psichico" ha in tibetano il nome di "gtum-mo" (pronuncia: "tumo"). «Alcuni panni vengono immersi nell'acqua gelata, dove gelano e ne escono rigidi.

Ciascun discepolo se ne avvolge uno attorno e deve sgelarlo e asciugarlo sul proprio corpo. Appena il panno è asciutto, lo si riimmerge nell'acqua e il candidato vi si avvolge di nuovo.

L'operazione si ripete così fino al levar del giorno. Allora colui che ha asciugato il maggior numero di panni viene proclamato primo del concorso...». (31) Il "gtum-mo" è un esercizio yoga tantrico molto conosciuto nella tradizione ascetica indù. Come vedremo più avanti, (32) il risveglio della "kundalini" si accompagna a una sensazione di calore vivissimo.

Non è una scoperta specifica dello Yoga tantrico, perché già nel "Rig Veda" lo sforzo ascetico in generale, il "tapas", era considerato come produttore di «calore». Siamo in presenza di una esperienza mistica antichissima, poiché numerosi primitivi si raffigurano il potere magico-religioso come «bruciante» e lo esprimono con termini che significano «calore» e «scottatura». D'altronde tale potere magico- religioso non è monopolio dei mistici e degli stregoni; si ottiene anche con il «riscaldamento» dei combattimenti iniziatici militari.

(33) Il «calore magico» si ricollega a un'altra tecnica che si potrebbe chiamare il «potere sul fuoco» e che rende insensibili alla temperatura della brace. Quasi in tutto il mondo sciamanico si sono registrati simili fatti, che richiamano i poteri fachirici: mentre prepara la trance lo sciamano maneggia carboni ardenti, li inghiotte, tocca ferro incandescente, eccetera. Durante la festa di consacrazione dello sciamano araucano i maestri e i neofiti camminano a piedi nudi sul fuoco senza scottarsi e senza che i loro abiti prendano fuoco. In tutta l'Asia settentrionale gli sciamani si tagliuzzano il corpo e sono capaci di inghiottire carboni ardenti, di toccare ferro incandescente. Le medesime prodezze sono attestate presso gli sciamani dell'America del Nord; presso gli Zu¤i, per esempio, gli sciamani operano ogni sorta di «fire tricks»: ingoiano carboni, camminano sul fuoco e toccano ferro incandescente, eccetera. Matilda Coxe Stevenson riferisce di aver visto uno sciamano tenere delle braci in bocca fino a sessanta secondi. I "wabene" degli Ogibwe sono chiamati «maneggiatori di fuoco» e maneggiano impunemente carboni ardenti. (34) Tali imprese sono talvolta collettive. In Cina, per esempio, il "sai- kong" dirige il passaggio sul fuoco: la cerimonia è detta «passeggiare su un cammino di fuoco» e avviene davanti al tempio; il "sai-kong" avanza per primo sulla brace, seguito dai suoi colleghi più giovani e anche dal pubblico. (35) L'esempio più famoso e più analizzato del passaggio collettivo su pietre incandescenti è la cerimonia ben conosciuta delle Figi, dove certe famiglie possiedono tale «potere» e lo trasmettono per via ereditaria.

Durante la cerimonia un gran numero di non iniziati, anche stranieri, avanzano impunemente sui carboni ardenti. E' da notare a questo proposito che sono necessari una certa «fede» e il rispetto di un certo simbolismo rituale; a Rarotonga uno degli europei che si era voltato durante il passaggio ebbe i piedi bruciati. (36) Cerimonie analoghe si incontrano sporadicamente in India: a Madras uno "yogi" ha reso possibile il passaggio a una considerevole moltitudine di presenti, non soltanto non preparati ma anche nettamente scettici, fra cui il vescovo di Madras con il suo seguito. (37) Il «potere sul fuoco» è attestato, accanto ad altri poteri sciamanici (ascensione, volo magico, scomparsa, cammino sull'acqua, eccetera), presso i mistici dell'Islam. Una tradizione dei dervisci ci racconta che «il "seyyd", ascoltando le istruzioni dello sceicco e scoprendone i misteri, s'infiammava al punto da mettere i due piedi sul focolare del braciere e prendere con le mani i pezzi di carbone accesi...».

(38) Ricordiamo infine che un rito di passaggio collettivo sul fuoco sopravvive ancora in certe regioni della Grecia: anche se inserito nella devozione cristiana popolare, il rito è incontestabilmente arcaico, non soltanto precristiano ma forse preindoeuropeo. Ci sembra importante un particolare: l'insensibilità al fuoco e l'incombustibilità sono ottenute con la preghiera e il digiuno; la «fede» ha una parte essenziale e il passaggio sulla brace avviene talvolta in estasi. (39) Esiste, perciò, una perfetta continuità di tali tecniche mistiche, che va dalle culture allo stadio paleolitico fino alle religioni moderne.

Non è difficile indovinare il vero significato del «calore magico» e del «potere sul fuoco»: questi «poteri meravigliosi» indicano l'accesso a un certo stato estatico o, su altri piani culturali (in India per esempio), a uno stato non condizionato, di perfetta libertà spirituale. Il «potere sul fuoco» e l'insensibilità sia al freddo intenso sia alla temperatura della brace esprimono materialmente che lo sciamano o lo "yogi" hanno superato la condizione umana e che partecipano già della condizione degli «spiriti». (40).

I SENSI, L'ESTASI E IL PARADISO.

Al livello delle religioni arcaiche la partecipazione alla condizione degli «spiriti» è la prerogativa per eccellenza dei mistici e degli stregoni. Come gli «spiriti», gli sciamani sono «incombustibili», «volano» nell'aria, diventano invisibili. A questo punto è necessario fermare l'attenzione su un fatto importante: la suprema esperienza dello sciamano conduce all'estasi, alla "trance". Durante l'estasi lo sciamano intraprende in spirito lunghi e pericolosi viaggi mistici fino al cielo più alto per incontrare Dio, oppure fino alla luna, o discende agli inferi, eccetera. In altri termini, la suprema esperienza dello sciamano, l'estasi, termina AL DI LA' DELLA SENSIBILITA'; è un'esperienza che fa intervenire e impegna solamente la sua

«anima» e non il suo essere integrale di corpo e anima; l'estasi esprime la separazione dell'«anima», cioè anticipa l'esperienza della morte.

E' una conseguenza ovvia: avendo già conosciuto, attraverso l'iniziazione, la morte e la risurrezione, lo sciamano può impunemente assumere la condizione fittizia di un disincarnato; può esistere in quanto «anima» senza che la separazione dal suo corpo gli sia fatale.

Ogni "trance" è una nuova «morte» durante la quale l'anima abbandona il corpo e viaggia in tutte le regioni cosmiche. Anche se l'estasi sciamanica è universalmente considerata come la prova suprema della «santità», agli occhi dei primitivi rappresenta nondimeno una DECADENZA IN CONFRONTO ALLA SITUAZIONE PRIMORDIALE DEGLI SCIAMANI.

Infatti le tradizioni parlano di un tempo in cui gli sciamani intraprendevano IN CONCRETO il loro viaggio in cielo; in esse vive il ricordo di un'epoca in cui gli sciamani volavano REALMENTE oltre le nuvole. Sicché l'estasi, un'esperienza mistica realizzata unicamente IN SPIRITO, è considerata inferiore a una precedente situazione in cui lo sciamano realizzava tutti i prodigi - volo magico, ascensione al cielo, discesa agli inferi - SUL SUO CORPO STESSO. Il «potere sul fuoco» è una delle rare prove concrete di un «miracolo» REALE ottenuto nella condizione corporea; tale è appunto la ragione della grandissima importanza attribuita a questo potere in tutte le zone sciamaniche: esso è LA PROVA CHE LO SCIAMANO PARTECIPA DELLA CONDIZIONE DEGLI «SPIRITI» PUR CONTINUANDO A ESISTERE IN QUANTO ESSERE CORPOREO; è la prova che la «sensibilità» può essere trasmutata senza essere abolita; prova infine che è possibile superare la condizione umana senza annullarla, anzi «restaurandola» nella sua perfezione primordiale (sul motivo mitico della perfezione primordiale ritorneremo subito).

Ma lo stesso «potere sul fuoco» è considerato decaduto rispetto a una situazione anteriore. I Maori sono convinti che i loro antenati potevano attraversare una grande fossa piena di carboni ardenti, mentre attualmente tale rituale è scomparso. A Mbenga si dice che prima la fossa era molto più larga e che il passaggio era ripetuto tre o quattro volte. (41) Secondo i Buriati, «nei tempi antichi» il fabbro-sciamano toccava il fuoco con la lingua e prendeva in mano del ferro in fusione. Ma Sandgeev, che ha assistito a una cerimonia, ha visto soltanto toccare del ferro incandescente con il piede. (42) I Paviotso parlano ancora degli «antichi sciamani» che mettevano in bocca carboni ardenti e toccavano impunemente il ferro incandescente.

(43) I Ciukci, i Coriachi, i Tungusi, come anche i Selknam della Terra del Fuoco, concordano nel dire che gli «antichi sciamani» erano molto più forti e che oggi lo sciamanismo è in

declino. (44) I Jacuti ricordano con nostalgia i tempi in cui lo sciamano volava sul suo corsiero fino al cielo: lo si vedeva, rivestito di ferro, vagare fra le nuvole, seguito dal tamburino. (45) La decadenza dello sciamanesimo attuale è un fenomeno storico che si spiega in parte con la storia religiosa e culturale dei popoli arcaici. Ma per le tradizioni a cui abbiamo ora accennato la spiegazione è diversa: in esse è infatti presente il mito della DECADENZA DELLO SCIAMANO, in cui si ricordano i tempi quando lo sciamano volava in cielo non IN ESTASI ma materialmente; "in illo tempore" l'ascensione non avveniva in spirito, ma con il corpo. Lo stato «spirituale» significa quindi uno scadimento rispetto alla situazione anteriore, quando l'estasi non era necessaria poiché NON ESISTEVA LA POSSIBILITA' DI SEPARAZIONE TRA L'ANIMA E IL CORPO, CIOE' NON ESISTEVA LA MORTE. La comparsa della morte ha spezzato l'unità dell'uomo integrale, separando l'anima dal corpo e limitando la sopravvivenza soltanto al principio «spirituale». In altre parole, per l'ideologia primitiva LA ESPERIENZA MISTICA attuale è inferiore all'ESPERIENZA SENSIBILE DELL'UOMO PRIMORDIALE.

Infatti, come abbiamo visto prima, (46) secondo i miti l'antenato o l'uomo primordiale non conosceva la morte né la sofferenza né il lavoro; viveva in pace con gli animali e aveva facilmente accesso al cielo per incontrare direttamente la divinità. Una catastrofe ha interrotto le comunicazioni tra il cielo e la terra; da allora data la condizione attuale dell'uomo, caratterizzata dalla temporalità, dalla sofferenza e dalla morte.

Durante la trance lo sciamano si sforza appunto di ABOLIRE QUESTA CONDIZIONE UMANA - cioè le conseguenze della «caduta» - e di RESTAURARE LA CONDIZIONE DELL'UOMO PRIMORDIALE di cui ci parlano i miti paradisiaci. L'estasi riattualizza provvisoriamente lo stato iniziale di tutta l'umanità. Ne consegue che lo sciamano non sale più in cielo in carne e ossa, come faceva l'uomo primordiale, ma solamente IN SPIRITO, attraverso l'estasi.

Si comprende allora perché l'estasi sciamanica venga considerata come una decadenza: è un'esperienza puramente «spirituale», totalmente diversa dai poteri degli «antichi sciamani» che, pur senza riuscire ad abolire completamente la condizione umana, erano nondimeno in grado di fare «miracoli», e particolarmente in grado di volare in cielo IN CONCRETO. Gli stessi «antichi sciamani» erano dunque già i rappresentanti di un'umanità decaduta e si sforzavano di restaurare la condizione paradisiaca precedente la «caduta».

La svalorizzazione dell'ESTASI, accompagnata da una profonda stima per i «poteri», indica a parer nostro non il disprezzo per la «spiritualità» e la paura ammirativa di fronte alla «magia», ma la nostalgia di un paradiso perduto, la sete di conoscere CON I SENSI STESSI sia la divinità sia le zone inaccessibili della realtà. In altri termini, si potrebbe dire che l'uomo

primitivo desidera incontrare il sacro incarnato e di conseguenza facilmente accessibile; questo spiega la ierofanizzazione del cosmo, il fatto che qualsiasi oggetto possa incarnare il sacro. Non bisogna dedurne una «inferiorità mentale» del primitivo: le sue capacità di astrazione e di speculazione sono state opportunamente messe in rilievo da numerosi osservatori. La «nostalgia del paradiso» deriva piuttosto dagli impulsi profondi dell'uomo che, pur desiderando partecipare al sacro con LA TOTALITA' DEL SUO ESSERE, scopre che questa totalità è soltanto apparente e che in realtà il suo stesso essere è fondato sotto il segno di una rottura.

NOTE.

Nota 1. Per una precisazione in proposito, cfr. ALCE NERO, "La Sacra Pipa", Rusconi, Milano 1975, p. 94, nota 1 (N.d.T.).

Nota 2. Cfr. gli esempi in M. ELIADE, "Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi", trad. it. cit., pp. 26 55., 33 55.

Nota 3. A. OHLMARKS, "Studien zum Problem des Schamanismus", Lund- Copenaghen 1939, pp. 11, 100 ss., 122 ss. e passim. Cfr. la critica del metodo di Ohlmarks nel nostro "Sciamanismo...", pp. 33 55.

Nota 4. G. A. WILKEN, "Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel", L'Aja 1887, passim. Ma le ulteriori ricerche sullo sciamanismo indonesiano non hanno confermato questa ipotesi; il fenomeno è infinitamente più complesso; cfr. "Lo Sciamanismo...", pp.

278 ss.

Nota 5. Sull'intero argomento, cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 38 ss.

Nota 6. Nadel, citato in "Lo Sciamanismo...", pp. 39 ss.

Nota 7. Ivi, pp. 100 ss., 120 ss., passim.

Nota 8. Nell'orizzonte spirituale dello sciamanismo questo termine non implica necessariamente un giudizio di valore negativo. I «demoni» sono nella maggior parte dei casi degli antenati sciamani e, di conseguenza, i maestri dell'iniziazione. Il loro carattere «demoniaco» è dovuto al fatto che torturano il candidato e lo mettono a morte; ma queste sofferenze e questa «morte» hanno carattere iniziatico e perseguono la trasmutazione della condizione profana in una condizione sovrumana.

Nota 9. Su questo simbolismo, cfr. M. ELIADE, "Trattato di storia delle religioni", trad. it. cit., pp. 373 ss., 412 ss.; ID., "Il mito dell'eterno ritorno", trad. it. cit., pp. 32 ss.

Nota 10. G. W. KSENOFONTOV, "Legendy i raskazy o shamanach u jakutov burjat i tungusov", ed. 2, Mosca 1930, pp. 76 ss.

Nota 11. Il «volo» degli abiti costituisce una nota caratteristica delle sedute sciamaniche eschimesi.

Nota 12. K. Rasmussen, citato in "Lo Sciamanismo...", p. 62.

Nota 13. Cfr. "Lo Sciamanismo...", p. 63.

Nota 14. Gusinde, citato in "Lo Sciamanismo...", p. 57, n. 2.

Nota 15. A. Métraux, citato in "Lo Sciamanismo...", p. 113.

Nota 16. K. RASMUSSEN, "Intellectual Culture of the Copper Eskimos", in "Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24", vol. IX, Copenaghen 1932, p. 27.

Nota 17. M. GUSINDE, "Die Feuerland Indianer", I: "Die Selk'nam", Modling bei Wien 1937, p. 751.

Nota 18. Ivi, pp. 784 ss.

Nota 19. E. DE MARTINO, "Percezione extrasensoriale e magismo etnologico", in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 18, 1942, pp. 1-19; 19-20; 1943-1946, pp. 31-84; ID., "Il mondo magico.

Prolegomeni a una storia del magismo", ed. 3, Boringhieri, Torino 1967. Cfr. anche O. LEROY, "La Raison primitive", Parigi 1927, pp. 141 ss.; BETTY M. HUMPHREY, "Paranormal Occurrences among Preliterate Peoples", in «Journal of Parapsychology», 8, 1944, pp. 214-229. Si troverà la bibliografia dei recenti lavori di psicologia paranormale nel volume collettivo a cura di RHINE, GREENWOOD e altri, "Extra- Sensory Perception after sixty years", New York 1940, e in R. AMADOU, "La Parapsychologie", Parigi 1954.

Nota 20. R. G. TRILLES, "Les Pygmées de la forêt équatoriale", Parigi 1932, pp. 193, 180 ss., 144 ss.; E. DE MARTINO, "Il mondo magico...", cit., pp. 25 ss.

Nota 21. D. LESLIE, "Among the Zulu and Amatongos", ed. 2, Edimburgo 1875, citato da A. LANG, "The Making of Religion", ed. 2, Londra 1909, pp. 68 ss.; E. de Martino cit., p. 28.

Nota 22. La documentazione essenziale è riprodotta da E. de Martino cit., pp. 29-35.

Nota 23. W. G. BORGORAZ, "The Chukchee", in "The Yesup North Pacific Expedition", vol. VII, 1907: «Memoirs of the American Museum of Natural History», XI, pp. 435 55.; E. de Martino cit., pp. 46 55.; cfr. anche "Lo Sciamanismo...", pp. 222 ss.

Nota 24. E. de Martino cit., pp. 71 ss. Altri esempi di «prodezze sciamaniche» sono riferiti nella nostra opera "Lo Sciamanismo..." Nota 25. "Yoga Sutra", III, 35 ss.

Nota 26. "Samanna Phalla Sutta", 87 ss.: "Dighanikaya", I, 212 ss.; cfr. M. ELIADE, "Lo Yoga. Immortalità e libertà", trad. it. cit.

Nota 27. Cfr., per esempio, A. HULTKRANTZ, "Conceptions of the Soul among North American Indians", Stoccolma 1953, pp. 418 ss.

Nota 28. "Kevaddha Sutta", 4 ss.: "Dighanikaya", I, 212 ss.; cfr. "Lo Yoga..." cit.

Nota 29. Cfr. "Lo Yoga..." cit.

Nota 30. Shirokogorov, citato in "Lo Sciamanismo...", p. 101.

Nota 31. ALEXANDRA DAVID-NEEL, "Mistiques et Magiciens du Thibet", Parigi 1929, pp. 228 ss.

Nota 32. Vedi oltre, pp. 168 ss.

Nota 33. Vedi oltre, pp. 169 s.

Nota 34. Cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 57, 353 ss.

Nota 35. Ivi, p. 341.

Nota 36. Sulla cerimonia a Rarotonga, cfr. W. E. GUDGEON, "The Umu-Ti, or Fire-walking Ceremony", in «The Journal of the Polynesian Society», VIII, 1899. Cfr. anche E. de Martino cit., pp. 29 ss.

Nota 37. Cfr. la relazione particolareggiata nel libro di O. LEROY, "Les Hommes Salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain", Parigi 1931.

Nota 38. Cl. Huart, citato in "Lo Sciamanismo...", p. 353.

Nota 39. C. A. ROMAIOS, "Cultes populaires de la Thrace", Atene 1945 ss., «Revue Metapsychique", 23, maggio-giugno 1953, pp. 9-19.

Nota 40. Vedi anche sopra, p #.

Nota 41. E. de Martino cit., pp. 174-175.

Nota 42. Cfr. "Lo Sciamanismo...", p. 351.

Nota 43. Ivi, p. 235.

Nota 44. Ivi, pp. 186, 194, passim.

Nota 45. Ivi, p. 183.

Nota 46. Vedi sopra, pp. 114-115.

6. SIMBOLISMI DELL'ASCENSIONE E «SOGNI IN STATO DI VEGLIA».

IL VOLO MAGICO.

In armonia con le sue teorie sulla sovranità, A.M. Hocart considera l'ideologia del «volo magico» legata e in ultima analisi consequenziale all'istituzione dei re-dèi. I re dell'Asia sudorientale e dell'Oceania venivano portati sulle spalle perché, essendo assimilati agli dèi, non dovevano toccare la terra: al pari di dèi, essi «volavano per l'aria» (1) Nonostante la sua espressione rigida, caratteristica del grande antropologo inglese, l'ipotesi non è priva d'interesse. Infatti l'ideologia regale implica anche, sotto varie forme, l'ascensione al cielo. In uno studio che ebbe molta risonanza e che avrebbe suscitato tutta una letteratura E. Bickermann ha dimostrato che l'apoteosi dell'imperatore romano includeva un'ascensione di questo genere. (2) L'apoteosi imperiale ha una lunga storia, si potrebbe dire una preistoria, nel mondo orientale.

Studiando recentemente l'ideologia regale e il canovaccio ("pattern") rituale dei sovrani del Medio Oriente antico G. Widengren ha brillantemente messo in evidenza questo complesso ascensionale: nonostante le inevitabili divergenze, dovute alla varietà delle culture e alle modificazioni imposte dalla storia, il simbolismo e lo scenario dell'ascensione del sovrano si sono conservati per millenni.

Anzi, lo stesso modello si è mantenuto nell'immagine esemplare e nella biografia mitica del messaggero divino, dell'eletto e del profeta. (3) Si trova una situazione analoga in Cina. Il primo sovrano che secondo la tradizione riuscì a volare fu l'imperatore Chuen (2258-2208 secondo la cronologia cinese), a cui le due figlie dell'imperatore Yao, apparentemente temibili streghe, rivelarono l'arte di «volare come un uccello». Esistono altri esempi di imperatori che prendevano il volo.

B. Laufer ha doviziosamente mostrato che in Cina il «volo magico» era un'ossessione che si traduceva anche in innumerevoli leggende relative ai carri o ad altri apparecchi volanti. (4) Si conoscono anche esempi di «rapimenti-apoteosi»: Hoang-ti, il Sovrano Giallo, fu portato in cielo da un drago barbuto con le sue mogli e i suoi consiglieri, in tutto settanta persone.

Ma già il particolare che l'imperatore Chu avesse appreso l'arte di volare da due streghe ci fa presumere che questo complesso mitico- rituale non sia una creazione dell'ideologia regale. Infatti i termini «sapiente con le penne» oppure «ospite con le penne» designano il sacerdote taoista. «Salire in cielo volando» si esprime in cinese nella maniera seguente: «Per mezzo di penne d'uccello è stato trasformato ed è salito come un immortale». (5) I taoisti e gli alchimisti

avevano il potere di sollevarsi in aria. (6) Osserviamo che le penne di uccello costituiscono uno dei simboli più frequenti del «volo sciamanico» e sono ampiamente attestate nella più antica iconografia cinese. (7) In questa sede è superfluo dimostrare nei particolari e per ognuna delle altre aree culturali ricordate che il volo celeste non è monopolio dei sovrani, ma è anche un fenomeno caratteristico degli stregoni, dei saggi e dei mistici di ogni tipo. Constatiamo soltanto che il «volo magico» esce dalla sfera della sovranità e precede cronologicamente la formazione dell'ideologia regale. I sovrani sono in grado di salire al cielo appunto perché non partecipano più della condizione umana. Ma non sono né gli unici né i primi esseri umani ad aver realizzato un simile mutamento ontologico. Ci proponiamo quindi di scoprire e di descrivere la situazione esistenziale che ha reso possibile la cristallizzazione del vasto insieme di miti, riti e leggende relativi al «volo magico».

Diciamo subito che il superamento della condizione umana non implica necessariamente la «divinizzazione», concetto che è invece essenziale nell'ideologia della divinità dei sovrani. Gli alchimisti cinesi e indù, gli "yogi", i saggi, i mistici, come le streghe e gli sciamani, sebbene siano in grado di volare non pretendono di essere dèi. Il loro comportamento prova prima di tutto che essi partecipano alla condizione degli «spiriti». Avremo ben presto modo di valutare l'importanza che una simile partecipazione assume per la comprensione dell'antropologia arcaica.

Prima di tutto tentiamo un primo orientamento nell'immenso "dossier" del «volo magico». E' necessario distinguere due grandi categorie di fatti: 1. il gruppo di miti e leggende che concernono le avventure aeree degli antenati mitici, i "Märchen" («fiabe») del tipo "magische Flucht" («volo magico») e, in generale, tutte le leggende relative agli uomini-uccelli (o muniti di penne di uccello); 2. il gruppo di riti e credenze che implicano l'esperienza concreta del «volo» o dell'ascensione celeste. Soprattutto dai documenti di questa seconda categoria ci pare possibile scoprire la situazione spirituale che ha dato origine all'articolazione del complesso che ci interessa. Il carattere estatico dell'ascensione è fuori dubbio. Le tecniche dell'estasi sono notoriamente essenziali al fenomeno generalmente conosciuto sotto il nome di sciamanismo. Dal momento che abbiamo dedicato un volume all'analisi del fenomeno, ci limiteremo in questa sede a ricordare i risultati che interessano direttamente il nostro scopo. Il volo manifesta plasticamente la capacità di certi individui privilegiati di abbandonare volontariamente il corpo e di viaggiare «in spirito» nelle tre regioni cosmiche. Si intraprende il «volo», cioè si provoca l'estasi (che non implica necessariamente la "trance") sia per convogliare l'anima dell'animale sacrificato nel cielo più alto e per presentarla come offerta al Dio celeste, sia per cercare l'anima del malato, che si suppone sviata o rapita dai demoni - e in questo caso il viaggio può essere effettuato orizzontalmente nelle regioni lontane, oppure verticalmente agli inferi -, sia, infine, per guidare l'anima del morto verso la sua nuova

dimora. Certamente, al di fuori di questi viaggi estatici a scopo religioso collettivo lo sciamano può ricevere o ricercare l'estasi per i suoi propri bisogni spirituali. Indipendentemente dal sistema socio-religioso che regge e legalizza la funzione dello sciamano, l'apprendista sciamano deve affrontare le prove di una iniziazione che include l'esperienza di una «morte» e di una «risurrezione» simboliche. Si ritiene che durante l'iniziazione l'anima dell'apprendista viaggi nel cielo e negli inferi. È evidente che il «volo sciamanico» equivale a una «morte» rituale: l'anima abbandona il corpo e s'invola in regioni inaccessibili ai vivi. Grazie all'estasi lo sciamano diventa uguale agli dèi, ai morti e agli spiriti: la capacità di «morire» e di «risuscitare», cioè di abbandonare e di ricomporre volontariamente il corpo, indica che egli ha superato la condizione umana.

Non riteniamo opportuno dilungarci sui mezzi di cui gli sciamani si servono per raggiungere l'estasi. Rileviamo soltanto che essi pretendono indifferentemente di volare come uccelli, di cavalcare un corsiero o un uccello, o di volare sul proprio tamburo. (8) Questo strumento specificamente sciamanico ha una funzione importante nella preparazione della "trance"; anche gli sciamani della Siberia e dell'Asia centrale sostengono di viaggiare per l'aria seduti sui loro tamburi. Si ritrova la stessa tecnica estatica nel Tibet presso i sacerdoti Bön-po (9) ed anche in culture in cui lo sciamanismo nel senso rigoroso del termine è meno diffuso, per esempio in Africa. (10) E' quindi nell'esperienza estatica dell'ascensione che si deve cercare la situazione esistenziale originale da cui nascono i simboli e le immagini relative al «volo magico». Sarebbe inutile identificare l'«origine» di un tale complesso simbolico in un certo ciclo culturale o in un certo momento della storia dell'umanità. Anche se specifici dello sciamanismo "stricto sensu", l'estasi e i rituali, le credenze e i relativi simbolismi sono largamente attestati in tutte le altre culture arcaiche. Molto probabilmente l'esperienza estatica nei suoi innumerevoli aspetti è radicata nella condizione umana, nel senso che fa parte integrante di quella che viene chiamata la presa di coscienza da parte dell'uomo della sua collocazione specifica nel cosmo.

Tutto questo risulta ancor più chiaro se consideriamo il gruppo di fatti relativi ai miti e leggende di «volo». Per il nostro intento è indifferente che il contenuto epico di tali miti e leggende dipenda direttamente da una reale esperienza estatica ("trance" di tipo sciamanico) o che sia una creazione onirica o un prodotto dell'immaginazione allo stato puro. Da un certo punto di vista l'onirico e l'immaginario condividono il prestigio dell'estasi: vedremo subito quale significato si deve attribuire a tale partecipazione. Fin d'ora ricordiamo che le psicologie del profondo hanno riconosciuto alla dimensione dell'immaginario il valore di una dimensione vitale d'importanza primordiale per l'essere umano nella sua totalità. L'esperienza dell'immaginazione è parte essenziale dell'uomo allo stesso titolo dell'esperienza diurna e delle attività pratiche. Anche se la struttura della sua realtà non è omologabile alle

strutture delle realtà «oggettive» dell'esistenza pratica, il mondo dell'immaginazione non è «irreale». Potremo valutare subito l'importanza delle sue creazioni per l'antropologia filosofica.

Nelle mitologie e nei folclori del «volo magico» colpiscono prima di tutto il loro arcaismo e la loro diffusione universale. Si è concordi nel porre il tema della "magische Flucht" fra i più antichi motivi folclorici a causa della sua diffusione universale e della sua presenza negli strati culturali arcaici. (11) Non si tratta propriamente di un «volo», ma di una fuga vertiginosa, il più delle volte in direzione orizzontale; questo si spiega se l'idea fondamentale del racconto è, come pensano gli studiosi di folclore, la fuga di un giovane eroe da un regno della morte e il suo inseguimento da parte di una figura terrificante che personifica la morte. Sarebbe interessante analizzare la struttura dello spazio in cui avviene la fuga magica più a lungo di quanto possiamo fare ora; si troverebbero tutti i motivi dell'angoscia, lo sforzo supremo per sfuggire a un pericolo imminente, per liberarsi da una presenza terribile. L'eroe fugge più veloce dei corsieri magici, più veloce del vento, rapido come il pensiero, e tuttavia soltanto alla fine riesce a far perdere le proprie tracce al suo inseguitore. Rileviamo che non fugge verso il cielo, non evade verso l'alto, nella pura verticalità. L'universo spaziale della "magische Flucht" rimane quello degli uomini e della morte: non viene mai trasceso. La velocità raggiunge un ritmo fantastico e quindi non vi è nessuna rottura nello spazio. La divinità non interviene nell'incubo, nella fuga dell'uomo dalla Morte; animali benigni o fate aiutano l'eroe; gli oggetti magici che egli si getta dietro le spalle, e che si trasformano in grandiosi ostacoli naturali (monti, foreste, mari), finalmente gli permettono di fuggire. Non vi è nulla in comune con il «volo». Ma in questo universo d'angoscia e di velocità vertiginosa, è importante mettere in risalto una caratteristica essenziale: lo sforzo disperato per sfuggire a una presenza mostruosa, per LIBERARSI.

Lo spazio appare completamente diverso negli innumerevoli miti, racconti e leggende relativi agli esseri umani o sovrumani che s'innalzano al cielo e circolano liberamente fra la terra e il cielo sia con penne d'uccello sia con altri mezzi. Né la velocità del volo né l'intensità drammatica del viaggio aereo caratterizzano questo complesso mitico-folclorico, bensì il fatto che E' ABOLITO IL PESO, che è avvenuto un mutamento ontologico nello stesso essere umano. Non ci è possibile passare in rassegna tutte le specie e varianti del «volo» e delle comunicazioni fra la terra e il cielo. Ci basta dire che il motivo è universalmente diffuso (12) e che è collegato a tutto un gruppo di miti concernenti sia l'origine celeste dei primi uomini sia lo stato paradisiaco dell'"illud tempus" primordiale in cui il cielo era vicinissimo alla terra e l'antenato mitico poteva accedervi abbastanza facilmente scalando una montagna, un albero o una liana.

(13) Nella cornice di questo studio c'interessa soprattutto un fatto: il motivo del «volo» e dell'ascensione celeste è attestato a tutti i livelli delle culture arcaiche, sia nei rituali e nelle mitologie degli sciamani e degli estatici, sia nelle mitologie e nei folclori degli altri membri della società, che non pretendono di distinguersi dagli altri per l'intensità della loro esperienza religiosa. Detto in altri termini, l'ascensione e il «volo» fanno parte di un'esperienza comune a tutta l'umanità primitiva. La storia ulteriore del simbolismo dell'ascensione mostra che tale esperienza costituisce una dimensione profonda della spiritualità. Ricordiamo l'importanza assunta dai simboli dell'anima-uccello, delle «ali dell'anima», eccetera, nonché dalle immagini che esprimono la vita spirituale come una «elevazione», l'esperienza mistica come un'ascensione, eccetera. La quantità di documenti a disposizione dello storico delle religioni è tale che ogni enumerazione dei motivi e dei simboli rischia di essere incompleta.

Sicché dobbiamo limitarci a pochi accenni sul simbolismo dell'uccello.

(14) E' probabile che il tema mitico-rituale «uccello-animavolo estatico» esistesse in forma definita già in epoca paleolitica; infatti si possono interpretare in questo senso certi disegni di Altamira (uomo con maschera d'uccello) e il celebre rilievo di Lascaux (uomo con testa d'uccello) nel quale Horst Kirchner ha scorto la rappresentazione di una "trance" sciamanica. (15) Le concezioni mitiche dell'anima-uccello e dell'uccello-guida spirituale sono state sufficientemente studiate, sicché possiamo limitarci ad accennarle.

Tutto un insieme di simboli e di significati che hanno relazione con la vita spirituale, e soprattutto con i poteri dell'intelletto, è inseparabile dalle immagini del «volo» e delle «ali». Il «volo» indica l'intelletto, la comprensione delle cose segrete o delle verità metafisiche. «L'intelletto ("manas") è il più veloce degli uccelli».

(16) Un altro testo precisa: «Colui che comprende ha ali». (17) L'immagine arcaica ed esemplare del «volo» si arricchisce quindi di nuovi significati, scoperti in seguito a nuove prese di coscienza.

Ritorneremo presto sul processo di simili rivalorizzazioni.

L'estremo arcaismo e l'universale diffusione dei simboli, dei miti e delle leggende relative al «volo» pongono un problema che supera l'orizzonte dello storico delle religioni e sfocia sul piano dell'antropologia filosofica. Tuttavia non possiamo trascurarlo; era d'altronde nel nostro intento mostrare che i documenti dell'etnologia e della storia delle religioni possono interessare il fenomenologo e il filosofo nella misura in cui esprimono situazioni spirituali originali. Considerati nel loro insieme, il «volo» e tutti i simbolismi paralleli rivelano

immediatamente il loro significato: tutti esprimono una rottura nell'universo dell'esperienza quotidiana.

E' evidente la duplice intenzionalità di questa rottura: con il «volo» si conseguono a un tempo la TRASCENDENZA e la LIBERTA'. Sebbene i termini che designano la «trascendenza» e la «libertà» non siano ovviamente attestati ai livelli arcaici di cultura di cui stiamo parlando, ne esiste tuttavia l'esperienza, e ciò ha la sua importanza.

Essa prova in primo luogo che le radici della libertà devono essere cercate nel profondo della psiche e non nelle condizioni create da certi momenti storici; detto altrimenti, il desiderio della libertà assoluta fa parte delle nostalgie essenziali dell'uomo, indipendentemente dal suo stadio di cultura e dalla forma di organizzazione sociale. La ripetizione indefinita della creazione di quegli innumerevoli universi immaginari in cui lo spazio è trasceso e il peso abolito ci dice molto sulla vera dimensione dell'essere umano.

Il desiderio di spezzare i legami che lo tengono inchiodato alla terra non è il risultato della pressione cosmica o della precarietà economica, ma costituisce l'uomo in quanto esistente che fruisce di un modo d'essere unico al mondo. Il desiderio di liberarsi dai propri limiti, sentiti come una decadenza, e di restaurare la spontaneità e la libertà - desiderio espresso, nell'esempio di cui ci stiamo occupando, dai simboli del «volo» - deve essere posto fra le note specifiche dell'uomo.

La rottura di livello effettuata dal «volo» esprime inoltre un atto di trascendenza. Non è indifferente incontrare, e già negli stadi culturali più arcaici, il desiderio di superare «verso l'alto» la condizione umana, di trasmutarla con un eccesso di «spiritualizzazione». Infatti in tutti i miti, riti e leggende cui abbiamo accennato è possibile scorgere la nostalgia che il corpo umano si comporti da «spirito», che la modalità corporea dell'uomo si trasmuti in modalità dello spirito.

Sarebbero necessarie lunghe analisi per precisare e sviluppare queste poche osservazioni, ma vi rinunciamo in questa sede; alcune conclusioni ci sembrano già acquisite, sicché è sufficiente riassumerle. La prima è di ordine generale e interessa la storia delle religioni nel suo insieme. Abbiamo osservato altrove che anche quando la vita religiosa non è dominata dagli dèi uranici il simbolismo dell'ascensione celeste perdura e continua a esprimere il TRASCENDENTE. (18) Di conseguenza, ci sembra insufficiente la descrizione di una religione basata esclusivamente sulle sue istituzioni specifiche e sui suoi temi mitologici dominanti: sarebbe come descrivere l'uomo fondandosi unicamente sui suoi comportamenti pubblici e trascurando le sue segrete passioni, le sue nostalgie, le sue contraddizioni esistenziali e il suo universo immaginario, tutte cose che gli sono più essenziali delle opinioni

precostituite che egli esprime. Se nel descrivere una qualsiasi religione si tiene conto anche di tutti i simbolismi impliciti nei miti, nelle leggende e nei racconti che fanno parte della tradizione orale, nonché dei simbolismi attestati nella struttura dell'abitazione e in diversi costumi, si scopre tutta una dimensione dell'esperienza religiosa che sembrava assente o appena suggerita nel culto pubblico e nelle mitologie ufficiali. Come un certo gruppo di credenze implicite sia stato «rimosso» o travestito, o sia semplicemente «decaduto» dalla vita religiosa, è un altro problema su cui ora non ci soffermeremo. Ci basta di avere indicato il motivo per cui non si può conoscere e descrivere una religione senza tener conto dei suoi contenuti religiosi impliciti, espressi dai simboli.

Ritornando al nostro problema particolare, c'interessa precisare che nonostante le molteplici e diverse rivalorizzazioni subite dai simbolismi del «volo» e dell'ascensione nel corso della storia, è ancora possibile scorgerne l'unità strutturale. In altri termini: indipendentemente dal contenuto e dal valore assegnati all'esperienza ascensionale nelle varie religioni in cui il «volo» e l'ascensione sono attivamente presenti, sussistono sempre le due note essenziali che abbiamo or ora analizzato: la trascendenza e la libertà, l'una e l'altra ottenute con una rottura di livello e indicanti un mutamento ontologico dell'essere umano. Si ritiene che i sovrani possano volare per l'aria proprio perché non condividono più la condizione umana e nella misura in cui sono «liberi». Per la medesima ragione gli "yogi", gli alchimisti e gli "arhat" possono muoversi a volontà, prendere il volo e scomparire. Basta analizzare attentamente i fatti indù per rendersi conto delle considerevoli innovazioni apportate dalle successive esperienze spirituali e dalle nuove prese di coscienza verificatesi nella lunga storia dell'India. Avendo trattato l'argomento nei nostri precedenti lavori, (19) ci limiteremo ora a poche indicazioni. Ricordiamo che il «volo» è così caratteristico degli "arhat" buddisti, che da "arahant" è derivato il verbo singalese "rahatve", «scomparire, passare istantaneamente da un punto all'altro». Evidentemente, in questo caso ci troviamo di fronte a un tema folcloristico (il saggio-stregone volante) che ha talmente colpito l'immaginazione popolare da tradursi in una creazione linguistica. Ma è anche necessario prendere in considerazione il significato specifico del «volo» degli "arhat", significato che forma un tutt'uno con la loro esperienza spirituale, che vuole essere una testimonianza della trascendenza della condizione umana. Genericamente si può dire che gli "arhat" come tutti gli "jnanin" e gli "yogi" - sono dei "kamacarin", esseri che «si muovono a volontà». Secondo l'espressione di Coomaraswamy, ciò che fa il "kamacarin" «è la condizione di chi, essendo nello spirito, non ha più bisogno di muoversi per essere da qualche parte». (20) Coomaraswamy osserva che l'espressione sanscrita usuale per «scomparire» è "antardhanam gam", letteralmente «andare in una posizione interiore». Secondo il "Kalingabodhi Jataka" può volare colui che «riveste il corpo con l'abito della contemplazione» ("jhana vethanena"). (21) Tutto questo equivale a dire che, al livello della pura conoscenza metafisica, il «volo» o l'«ascensione» sono schemi tradizionali

utilizzati non più per esprimere uno spostamento fisico ma una sorta di simultaneità spaziale in virtù dell'intelletto.

Ancor più interessanti per il nostro intento sono le immagini in cui la trascendenza della condizione umana è espressa dalla capacità degli "arhat" di volare attraverso il tetto delle case. I testi buddisti parlano degli "arhat" che «volano nell'aria spezzando il tetto del palazzo», (22) che «volando per loro propria volontà spezzano e attraversano il tetto della casa e vanno per l'aria»; (23) l'"arhat" Moggalana «si slancia nell'aria spezzando la cupola». (24) Questo simbolismo può avere una duplice interpretazione: sul piano della fisiologia sottile e dell'esperienza mistica indica un'«estasi» e quindi l'involarsi dell'anima attraverso il "brahmarandhra"; (25); sul piano metafisico indica l'abolizione del mondo condizionato. Poiché la «casa» è l'equivalente dell'universo, «spezzare il tetto della casa» significa che l'"arhat" ha trasceso il mondo verso l'alto. Nonostante la distanza che separa le mitologie e i folclori arcaici del «volo» dalla trascendenza del mondo ottenuta per mezzo delle tecniche mistiche e della conoscenza metafisica indiane, è tuttavia possibile riconoscere nelle immagini usate delle caratteristiche comuni.

Uno studio particolare meriterebbe la fenomenologia della levitazione e dell'estasi ascensionale negli «stregoni», cioè in coloro che pretendono di aver ottenuto con mezzi propri il potere della traslocazione, nonché nei mistici. Bisognerà naturalmente rispettare la necessità di precisazioni e sfumature nella descrizione di ogni tipo e soprattutto delle loro innumerevoli varianti. E' sufficiente un'allusione all'estasi ascensionale di Zarathustra (26) e al "miraj" di Maometto (27) per convincersi che nella storia delle religioni, come in ogni altro campo, comparare non significa confondere. Sarebbe artificioso minimizzare le differenze di contenuto che separano i diversi esempi di «volo», di «estasi» e di «ascensione». Ma sarebbe altrettanto futile non riconoscere l'unità di struttura che emerge dalle comparazioni. Nella storia delle religioni, come nelle altre discipline dello spirito, proprio la conoscenza delle strutture rende possibile la comprensione dei significati. Soltanto dopo aver colto la struttura del simbolismo del «volo» nel suo insieme si comprende il suo significato principale; allora la via è aperta alla comprensione di ogni caso particolare. E' importante quindi non dimenticare che a tutti i livelli di cultura, nonostante le differenze considerevoli di contesti storici e religiosi, il simbolismo del «volo» esprime sempre l'annullamento della condizione umana, la trascendenza e la libertà.

I SETTE PASSI DEL BUDDHA.

Esaminiamo ora un altro gruppo di immagini e di simboli (di cui abbiamo già parlato) strettamente collegato con il simbolismo del volo: l'ascensione al cielo per mezzo di gradini. Prima di tutto ecco un testo buddistico particolarmente interessante, che ci mostra a qual punto le immagini tradizionali siano suscettibili di una rivalorizzazione metafisica.

«Appena nato, il Bodhisattva posa i piedi sulla terra "piana" e, rivolto verso il nord, fa sette passi, protetto da un parasole bianco.

Osserva all'interno tutte le regioni e dice con la sua voce da toro: "Sono il più alto del mondo, sono il migliore del mondo, sono il primogenito del mondo; questa è la mia ultima nascita; per me non vi saranno ormai più nuove esistenze"». (28) Questo aspetto mitico della nascita del Buddha viene ripreso con alcune varianti nella letteratura ulteriore delle "Nikaya Agama" e dei "Vinaya" e nelle biografie del Buddha. In una lunga nota della sua traduzione del "Mahaprajnaparamitasastra" di Nagarjuna, Etienne Lamotte ha raggruppato i testi più importanti: il Buddha fa sette passi in una sola direzione, il nord, o in quattro o in sei, o in dieci direzioni; fa i passi con i piedi posati sulla terra «piana», o stando su un loto o a un'altezza di quattro pollici. (29) La frequenza del primo motivo - i sette passi fatti in una sola direzione, il nord - ci induce a credere che le altre varianti (le quattro, sei o dieci direzioni) siano più tardive, dovute forse all'inserimento di questo tema mitico in un simbolismo più complesso.

Lasciamo da parte per ora l'analisi delle differenti maniere con cui il Buddha si volge al nord (con i piedi posati a terra o stando su un lato o in posizione planante) per occuparci del simbolismo centrale dei sette passi. Studiando questo tema mitico Paul Mus ne ha messo in evidenza la struttura cosmologica e il significato metafisico. (30) Infatti i sette passi portano il Buddha alla sommità del mondo cosmico. L'espressione «io sono il più alto del mondo» ("aggo'ham asmi lokassa") non significa altro che la TRASCENDENZA SPAZIALE del Buddha.

Egli ha raggiunto «la cima del mondo» ("lokkagge") attraversando i sette piani cosmici che corrispondono notoriamente ai sette cieli planetari. Anche il monumento conosciuto sotto il nome di «"prasada" a sette piani» simboleggia il mondo culminante nel nord cosmico, dalla cui cima si tocca la terra suprema del Buddha. (31) Il mito della nascita esprime con la più netta precisione che, appena nato, il Buddha trascende il cosmo e abolisce lo spazio e il tempo (diventa «il più alto» e «il primogenito del mondo»). Il simbolismo della trascendenza è messo in luce dalle diverse maniere in cui il Buddha fa i sette passi. Sia che non tocchi il suolo, sia che dei loti germoglino sotto i suoi piedi, sia che cammini «sul piano», egli non è insudiciato da nessun contatto diretto con questo mondo. Riguardo al simbolismo dei piedi posati «sul piano», Burnouf aveva già citato un testo buddistico che Mus riprende e

commenta: (32) «Dove avanza il capo del mondo, i luoghi bassi si alzano e i luoghi alti diventano uniti...». Sotto i piedi del Buddha la terra diventa «liscia», cioè i volumi sono ridotti e la terza dimensione abolita: espressione simbolica della trascendenza spaziale.

L'interpretazione metafisica del simbolismo della trascendenza spaziale è portata ai suoi limiti estremi dalla speculazione buddistica, ma tale simbolismo non è evidentemente una creazione buddistica. Il trascendimento del mondo mediante l'elevazione al cielo era già conosciuto in tempi prebuddistici. «Il sacrificio, nel suo insieme, è la nave che conduce al cielo». (33) Il meccanismo del rituale è una "durohana", una «ascesa difficile». L'officiante sale i gradini ("akramana") del palo del sacrificio e, giunto alla sommità, stende le mani (come un uccello le ali!) e grida: «Ho raggiunto il cielo, gli dèi; sono diventato immortale!». (34) «In verità, il sacrificante diventa una scala e un ponte per raggiungere il mondo celeste». (35) In questi testi è evidentemente espressa la credenza nell'efficacia magico-religiosa del sacrificio vedico; non è ancora «l'ascesa al di là» del cosmo di cui parla il tema buddistico della natività. Nondimeno è importante sottolineare l'analogia tra i passi del Buddha e i «gradini» del palo del sacrificio che l'officiante sale fino in cima. Nei due casi il risultato è equivalente: è raggiunta la cima culminante dell'universo, che equivale al nord cosmico o al «Centro del Mondo».

L'attraversamento dei sette cieli da parte del Buddha per raggiungere «il punto più elevato» - cioè la sua ascesa attraverso i sette piani cosmici, corrispondenti ai sette cieli planetari - è un tema che si inserisce in un complesso simbolico-rituale comune all'India, all'Asia centrale e al Medio Oriente antico. Abbiamo studiato questo sistema di credenze e di riti nel nostro "Sciamanismo", a cui ci permettiamo di rinviare il lettore. (36) Osserviamo soltanto che i «sette passi del Buddha» sono analoghi all'ascesa al cielo dello sciamano siberiano per mezzo delle tacche praticate nella betulla cerimoniale (sette, nove o sedici tacche che simboleggiano i sette, nove o sedici cieli), oppure alla scala a sette gradini salita dall'iniziato nei misteri di Mitra.

Tutti questi riti e miti hanno una struttura comune: l'universo è concepito con sette piani sovrapposti (cioè sette cieli planetari); la sommità può essere costituita dal nord cosmico, dalla stella polare o dall'empireo, che sono formule equivalenti dello stesso simbolismo del «Centro del Mondo»; l'elevazione al cielo più alto, cioè l'atto di trascendere il mondo, avviene vicino a un «centro» (tempio, città regale, ma anche albero sacrificale equivalente all'Albero Cosmico, palo del sacrificio assimilato all'"Axis Mundi", eccetera) poiché proprio in un «centro» avviene la rottura dei livelli e quindi il passaggio dalla terra al cielo. (37) Il tema della nascita del Buddha rappresenta certamente una reinterpretazione del simbolismo arcaico per esprimere la trascendenza. La principale differenza fra i sette passi del Buddha e i

rituali bramanico, siberiano o mitriaco consiste nel loro orientamento religioso e nelle loro diverse implicazioni metafisiche.

Il mito della nascita esprime il trascendimento di questo mondo sudicio e doloroso da parte del Buddha. I rituali bramanico e sciamanico mirano a un'ascensione celeste destinata a far partecipare al mondo degli dèi e ad assicurare una condizione eccellente dopo la morte, oppure mirano a ottenere una grazia dal Dio Supremo. L'iniziato ai misteri di Mitra intraprende simbolicamente l'attraversamento dei sette cieli per «purificarsi» dalle influenze dei loro pianeti tutelari e per elevarsi fino all'empireo. Ma la struttura di tutti questi «motivi» è identica: SI TRASCENDE IL MONDO ATTRAVERSANDO I SETTE CIELI E RAGGIUNGENDO IL VERTICE COSMICO, IL POLO.

Come osserva Paul Mus, nella cosmologia indù il punto da dove è iniziata la creazione è il vertice: «La creazione è avvenuta gradualmente al di sotto di esso, attraverso tappe successive». Il polo non è soltanto l'asse dei movimenti cosmici, è anche il luogo più «vecchio» perché proprio da lì il mondo è venuto all'esistenza. Per questo il Buddha grida: «Io sono sulla cima del mondo... Io sono il primogenito»: toccando il vertice cosmico il Buddha DIVENTA CONTEMPORANEO DELL'INIZIO DEL MONDO; ha abolito il tempo e la creazione e si trova nell'istante atemporale che precede la cosmogonia. Si tratta quindi di un «ritorno all'indietro» - per restaurare lo stato primordiale «puro» e incorruttibile perché non ancora inserito nel tempo. «Ritornare all'indietro», toccare il punto più «vecchio» del mondo equivale ad abolire la durata, ad annullare l'opera del tempo. Proclamando di essere «il primogenito del mondo» il Buddha proclama la propria trascendenza in rapporto al tempo, proprio come dichiara di aver trasceso lo spazio giungendo «alla cima del mondo». Le due immagini esprimono un superamento totale del mondo e la restaurazione di uno «stato assoluto» e paradossale, al di là del tempo e dello spazio.

Osserviamo che non soltanto la cosmologia indù fa iniziare la creazione dal vertice. Secondo le tradizioni semitiche il mondo è stato creato partendo dall'ombelico (immagine del Centro); le stesse idee si ritrovano altrove. (38) Il «Centro del Mondo» è necessariamente il luogo più «vecchio» dell'universo. Ma non bisogna dimenticare che, nella prospettiva dei simbolismi di cui stiamo parlando, la «vecchiaia» significa il momento in cui il mondo ha cominciato a svilupparsi, quindi il momento in cui il tempo ha fatto irruzione; in altri termini, la «vecchiaia» è una formula del tempo primordiale, del «primo» tempo. La «primogenitura» ("jyesta") del Buddha è un modo per dire che egli esisteva già prima della nascita del mondo, che ha visto il mondo venire all'esistenza e il tempo fare la sua comparsa.

D'altra parte sappiamo che le ascensioni rituali al cielo avvengono sempre in un «centro». Si ritiene che l'albero sciamanico si trovi al «Centro del Mondo» perché viene assimilato

all'Albero Cosmico; in India il palo sacrificale ("yupa") riproduce l'"Axis Mundi". Un simbolismo analogo è attestato nella struttura stessa dei templi e delle abitazioni umane. Tutti i santuari, i palazzi, le città regali e, per estensione, tutte le case sono simbolicamente situate al «Centro del Mondo»; ne consegue che in una qualsiasi di queste costruzioni è possibile la rottura dei livelli, è contemporaneamente possibile la trascendenza spaziale (la elevazione al cielo) e la trascendenza temporale (la restaurazione dell'istante primordiale in cui il mondo non era ancora venuto all'esistenza). Questo non ci può sorprendere poiché sappiamo che ogni abitazione umana è una "imago mundi" e che ogni costruzione di una nuova casa ripete la cosmogonia.

Insomma, tutti questi simboli collegati e complementari presentano, ciascuno nella propria prospettiva, uno stesso significato: l'uomo può trascendere il mondo: spazialmente andando «verso l'alto», temporalmente andando «a ritroso», «all'indietro». Trascendendo il mondo l'uomo restaura una situazione primordiale: cioè la compiutezza dell'inizio del mondo, la perfezione del «primo istante», quando nulla era stato «insozzato», nulla era stato «logorato» poiché il mondo era appena venuto all'esistenza.

Con mezzi molteplici e partendo da punti di vista differenti, l'uomo religioso si sforzava sempre di rigenerarsi, di rinnovarsi restaurando periodicamente la «perfezione degli inizi»; cioè ritrovando la fonte prima della vita, quando la vita, come tutta la creazione, era ancora sacra perché era appena uscita dalle mani del Creatore.

DUROHANA E IL “SOGNO IN STATO DI VEGLIA”.

Sappiamo che il volo, l'elevazione e l'ascensione su per gradini sono temi abbastanza frequenti nei sogni. Succede anche che uno di questi temi divenga il motivo dominante dell'attività onirica o immaginativa.

Ci si permetta di riferire un esempio che abbiamo già commentato in altra sede. (39) Julien Green osservava nel suo "Journal", al 4 aprile 1933: «In tutti i miei libri l'idea della paura o di altre emozioni piuttosto forti sembra legata in modo inesplicabile a una scala. Me ne sono accorto ieri, passando in rassegna i romanzi che ho scritto... Mi domando come ho potuto così sovente ripetere questi effetti senza accorgermene. Da fanciullo sognavo di essere inseguito su una scala.

Mia madre ha avuto le stesse paure in gioventù; me ne è rimasto forse qualcosa...».

Dopo quanto abbiamo appena detto sui «sette passi del Buddha» si comprende perché nei libri di Julien Green la scala sia legata all'«idea della paura o di altre emozioni piuttosto forti». La scala è per eccellenza il simbolo del passaggio da un modo d'essere a un altro. Il mutamento ontologico avviene soltanto con un rito di passaggio; infatti nelle società tradizionali la nascita, l'iniziazione, la sessualità, il matrimonio, la morte costituiscono altrettanti riti di passaggio. Si cambia modalità soltanto in seguito a una rottura, che provoca sentimenti ambivalenti di paura e di gioia, di attrazione e di repulsione. Proprio per questa ragione la scalata non simboleggia soltanto, come abbiamo visto, l'accesso alla sacralità - la rottura di livello per eccellenza - ma anche la morte. Numerose sono le tradizioni in cui l'anima del morto sale i sentieri di una montagna o si arrampica su un albero. Il verbo «morire» si esprime in assiro con «aggrapparsi alla montagna», e in egiziano «aggrapparsi» è un eufemismo per «morire». (40) Nelle opere di Julien Green, come osserva lui stesso con stupore, tutti gli avvenimenti drammatici - morte, delitto, dichiarazione d'amore, apparizione di un fantasma - avvengono su una scala. In altri termini, l'immaginazione dello scrittore ritrova spontaneamente la stessa immagine esemplare della scala ogni volta che uno dei suoi personaggi affronta un'esperienza decisiva che lo fa diventare un «altro».

Con una interpretazione unilaterale e un poco semplicistica che gli psicologi hanno in seguito corretto e completato, Freud interpretava la salita di una scala come l'espressione travestita del desiderio sessuale. (41) Ma anche il significato puramente sessuale decifrato da Freud non contraddice il simbolismo della scala nel suo insieme, poiché anche l'atto sessuale costituisce un «rito di passaggio».

Concludere che il paziente che in sogno sale i gradini di una scala soddisfa in tal modo un desiderio sessuale sepolto nel suo inconscio è pur sempre un modo per dire che nel più profondo del suo essere egli si sforza di uscire da una situazione «pietrificata», da una situazione negativa, sterile. Nel caso di una psiche in crisi, tale sogno - sempre con il significato puramente sessuale attribuito da Freud - indica che lo squilibrio psichico potrebbe risolversi con l'atto sessuale desiderato, cioè per mezzo di una modificazione così profonda della situazione del paziente da poter essere assimilata a un cambiamento di comportamento, cioè di modo d'essere. In altri termini, l'interpretazione freudiana dell'immagine della scala in quanto segno di un desiderio sessuale inconscio si colloca perfettamente tra i molteplici significati di «passaggio» illustrati dalla scala nei riti e nei miti.

Resta da sapere se il metodo riduttivo della psicanalisi freudiana spieghi completamente la funzione del simbolo. Il problema è troppo complesso perché possiamo affrontarlo in queste poche pagine dedicate ai simboli del volo e dell'ascensione. Ricordiamo tuttavia che R.

Desoille utilizza con successo la tecnica del «sogno in stato di veglia» e che ha ottenuto guarigioni anche in casi in cui il trattamento psicanalitico non aveva ottenuto alcun miglioramento apprezzabile. Il tipo di «sogno in stato di veglia» che Desoille chiede più frequentemente ai suoi pazienti d'immaginare è proprio la salita di una scala o l'ascensione di una montagna. In altri termini, si ottengono guarigioni psichiche rianimando con l'immaginazione attiva certi simboli che comprendono nella loro struttura l'idea di «passaggio» e di «mutamento ontologico». Considerati sul piano di riferimento dello storico delle religioni, tali simboli esprimono nello stesso tempo situazioni accettate dall'uomo e le realtà che affronta, che sono sempre realtà sacre perché ai livelli arcaici di cultura il sacro è il reale per eccellenza. Potremmo perciò dire che la semplice ripetizione di certi simboli religiosi (più esattamente: attestati abbondantemente in innumerevoli religioni) mediante l'immaginazione attiva sfocia in un miglioramento psichico e conduce infine alla guarigione. In altri termini, la psicagogia del sogno ascensionale «in stato di veglia» sarebbe un'applicazione di una tecnica spirituale al campo dell'attività psichica inconscia.

E' quanto evidenzia ancor più chiaramente l'esperienza di R. Desoille, che ai pazienti suggerisce di immaginarsi non soltanto intenti a salire scale e montagne, ma anche intenti a «volare». (42) Gaston Bachelard definiva giustamente la tecnica del sogno in stato di veglia come una forma dell'«immaginazione del movimento». (43) «L'elevazione dell'anima va di pari passo con la sua serenità. Nella luce e nell'elevazione si forma un'unità dinamica». (44) Precedentemente abbiamo scoperto i significati del volo e dell'ascensione nel folclore, nella storia delle religioni e nei mistici e abbiamo potuto constatare che si tratta sempre di immagini della trascendenza e della libertà. Se vogliamo evitare il causalismo semplicistico proposto dal metodo riduttivo siamo obbligati ad arrestarci a questa conclusione: sui piani diversi ma strettamente connessi dell'onirico, dell'immaginazione attiva, della creazione mitologica e folclorica, dei riti e della speculazione metafisica, infine sul piano della esperienza estatica, il simbolismo dell'ascensione significa sempre l'esplosione di una situazione «pietrificata», «ostruita», la rottura di livello che rende possibile il passaggio a un altro modo d'essere; in una parola, la libertà di «muoversi», cioè di cambiare situazioni, di abolire un sistema di condizionamenti. Si noterà che ritroviamo in contesti molteplici - onirico, estatico, rituale, mitologico, eccetera - significati complementari ma strutturalmente connessi e raggruppabili tipologicamente. Anzi, è possibile interpretare tutto ciò che un tipo ci presenta in una specie di messaggio cifrato soltanto «decifrando» a uno a uno i significati particolari secondo e sul proprio piano di riferimento, e poi componendoli in un insieme.

Infatti ogni simbolismo «fa sistema» e si può realmente comprenderlo soltanto nella misura in cui lo si considera nella totalità delle sue applicazioni particolari.

Ammesso questo, è ovvio constatare che il simbolismo dell'ascensione rivela il suo significato più profondo quando viene interpretato nella prospettiva della più «pura» attività dello spirito. Sembra che esso liberi il suo «vero messaggio» sul piano della metafisica e della mistica. Si potrebbe anche dire che proprio grazie ai valori espressi dall'ascensione nella vita dello spirito (elevazione dell'anima a Dio, estasi mistica, eccetera) gli altri significati, colti sui piani del rituale, del mito, dell'onirico, della psicagogia, diventano completamente intelligibili, rivelano le loro intenzioni segrete.

Infatti salire una scala o una montagna in sogno, o in un sogno in stato di veglia, equivale, al livello della psiche profonda, a un'esperienza di «rigenerazione» (risoluzione della crisi, reintegrazione psichica). Come abbiamo visto, per la metafisica mahayana l'ascensione del Buddha avviene al Centro del Mondo e perciò significa il duplice trascendimento dello spazio e del tempo. Un gran numero di tradizioni fanno iniziare la creazione del mondo da un punto centrale (ombelico) da cui quello si sarebbe irradiato nelle quattro direzioni cardinali; giungere al Centro del Mondo significa dunque aver raggiunto il «punto di partenza» del cosmo, l'«inizio del tempo», in definitiva, l'abolizione del tempo. In altri termini, possiamo cogliere meglio l'effetto rigeneratore prodotto sulla psiche profonda dalle immagini dell'ascensione e del volo PERCHE' SAPPIAMO che - sui piani del rituale, dell'estasi e della metafisica l'ascensione è in grado, fra l'altro, di abolire il tempo e lo spazio e di «proiettare» l'uomo nell'istante mitico della creazione del mondo; quindi, di farlo in qualche modo «nascere di nuovo» rendendolo contemporaneo della nascita del mondo. (45) In breve, la «rigenerazione» che avviene nel profondo della psiche trova la sua più completa spiegazione soltanto nel momento in cui apprendiamo che le immagini e i simboli che l'hanno provocata esprimono nelle religioni e nei mistici - l'abolizione del tempo.

Il problema è meno semplice di quanto può sembrare. Gli psicologi del profondo concordano infatti nel dichiarare che i dinamismi dell'inconscio, contrariamente a quanto avviene nell'esperienza cosciente, non sono retti dalle categorie dello spazio e del tempo.

Anzi, C. G. Jung afferma espressamente che, quando si tocca la soglia dei contenuti dell'inconscio collettivo, si ha l'«esperienza dell'eternità» proprio a causa del carattere atemporale di tale inconscio, e che appunto la riattivazione dei suoi contenuti sfocia in una rigenerazione totale della vita psichica. Questo è certamente vero, ma sussiste una difficoltà: esiste infatti una continuità fra le funzioni assolte o i messaggi trasmessi da certi simbolismi ai livelli più profondi dell'inconscio e i significati che quelli rivelano sul piano delle più «pure» attività dello spirito. E questa continuità è perlomeno sorprendente, poiché gli psicologi constatano generalmente opposizione e conflitto fra i valori dell'inconscio e del conscio e i filosofi oppongono spesso lo spirito alla vita oppure alla materia vivente.

Evidentemente, resta sempre la scappatoia di un ricorso all'ipotesi materialistica, alla spiegazione per via di riduzione alla «forma prima», non importa in quale prospettiva sia collocata l'apparizione di questa «forma prima». E' grande la tentazione di cercare l'«origine» di un comportamento, di un modo d'essere, di una categoria dello spirito, eccetera, in una situazione antecedente, diremmo embrionale. Sappiamo quante spiegazioni causaliste sono state proposte dai materialisti di ogni specie per ridurre l'attività e le creazioni dello spirito a un certo istinto, a una certa ghiandola o a un certo traumatismo infantile. Sotto certi aspetti le «spiegazioni» delle realtà complesse mediante la loro riduzione a un'«origine» elementare sono istruttive, ma non costituiscono propriamente delle spiegazioni: si constata solamente che ogni creato ha un inizio nel tempo, cosa che nessuno pensa di contestare. Ma è evidente che lo stato embrionale non spiega il modo d'essere dell'adulto: un embrione ha significato soltanto nella misura in cui è ordinato e riferito all'adulto. Il feto non «spiega» l'uomo, poiché il modo d'essere specifico dell'uomo nel mondo si crea proprio nella misura in cui non possiede più un'esistenza fetale. Quando gli psicanalisti parlano di regressioni psichiche allo stadio fetale operano un'interpolazione. Certamente, le «regressioni» sono sempre possibili, ma non significano nulla di più che asserzioni del tipo seguente: una materia viva ritorna - con la morte - allo stadio della materia semplice; oppure: una statua può regredire al suo stadio primo di natura bruta, se fatta a pezzi. Il problema è un altro: a partire da quale momento una struttura o un modo d'essere sono effettivamente costituiti? Non è una mistificazione il trascurare ciò che precede l'atto di costituzione. E' inutile voler contrapporre una pretesa demistificazione dimostrando, per esempio, che un certo valore dello spirito ha una «preistoria» talvolta faticosa: sarebbe come dire di un elefante che prima è stato un feto.

Ritornando al nostro argomento, sarebbe futile spiegare la funzione dei simboli partendo dalle loro fasi «germinali». Al contrario, il senso ultimo di certi simboli si manifesta soltanto nella loro «maturità», cioè quando si considera la loro funzione nelle operazioni più complesse dello spirito. Ora, ripetiamolo, ciò pone sempre il problema del rapporto tra la sostanza, o la materia vivente, e lo spirito; insomma, si sfocia sul piano filosofico.

Non è privo d'interesse ricordare che questo rapporto paradossale ha tormentato fin dagli inizi il pensiero filosofico indù.

In Occidente la soluzione esemplare più nota è quella data dal Vedanta, che risolve alla radice il problema negando alla sostanza ogni supporto ontologico, dichiarando che essa è «illusoria» ("maya").

Ma è meno conosciuta l'altra soluzione, quella proposta dal Samkhya e dallo Yoga, e che potrebbe un giorno tentare qualche autore che voglia spiegare il concetto dell'inconscio collettivo di Jung. Il Samkhya presuppone due principi, la Sostanza ("prakrti") e lo Spirito

("purusha"); quest'ultimo è sempre nella modalità individuale: il Samkhya e lo Yoga respingono perciò l'identità tra lo spirito individuale ("atman") e lo Spirito Universale ("brahman") postulata dal Vedanta. Anche se nessun rapporto reale può esistere tra la Natura e lo Spirito, anche se la "prakrti" è per il suo modo d'essere «incosciente», «cieca»; infine anche se, almeno apparentemente, imprigiona l'uomo nelle innumerevoli illusioni dell'esistenza e lo fa continuamente soffrire, la "prakrti" concorre in realtà alla liberazione dello Spirito ("purusha"). Incapace di «comprendere», essa si sforza di «far comprendere» lo Spirito; essa, che è condannata per definizione a essere condizionata, aiuta lo Spirito a liberarsi, a sfuggire al condizionamento. (46) (Sappiamo che per Aristotele anche la MATERIA, che in sé è inintelligibile, manifesta tuttavia un «fine», quello di servire la FORMA.) In India una copiosa letteratura è consacrata a esplicitare il rapporto paradossale tra l'«Inconscio» per eccellenza, la Materia, e il «Conscio» puro, lo Spirito, che per il suo modo d'essere è atemporale, libero, non coinvolto nel divenire.

Uno dei risultati più inattesi di questo sforzo filosofico è stato proprio di constatare che, dinamizzato da una specie di «istinto teleologico», L'INCONSCIO ("PRAKRTI") IMITA IL COMPORTAMENTO DELLO SPIRITO; l'Inconscio si comporta in modo tale che la sua attività sembra PREFIGURARE il modo d'essere dello spirito.

Sarebbe istruttivo considerare il simbolismo dell'ascensione in questa prospettiva indù: nell'attività dell'Inconscio ("prakrti") si constatano infatti certe «intenzioni» che offrono l'ultimo messaggio soltanto sul piano della pura Coscienza ("purusha"). Le immagini del «volo» e dell'«ascensione», così frequenti negli universi onirici e immaginari, diventano perfettamente intelligibili solamente sul piano della mistica e della metafisica, dove esprimono chiaramente le idee di LIBERTA' e di TRASCENDENZA. Ma, a tutti gli altri livelli «inferiori» della vita psichica, le stesse immagini significano sempre processi che nella loro finalità sono equivalenti ad atti di «libertà» e di «trascendenza».

NOTE.

Nota 1. A. M. HOCART, "Flying throught the air", in «Indian Antiquary», 1923, pp. 80-82; ripubblicato nel volume "The Life-giving Myth", Londra 1952, pp. 28-32.

Nota 2. E. BICKERMANN, "Die römische Kaiserapotheose", in «Archiv für Religionswissenschaft», 27, 1929, pp. 1-34, specialmente pp. 9-13.

Nota 3. Cfr. G. WIDENGREN, "The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book", Uppsala-Lipsia 1950, ID., "Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension", Uppsala-Wiesbaden 1955, specialmente pp.

204 ss.

Nota 4. B. LAUFER, "The Prehistory of Aviation", Chicago 1928.

Nota 5. Ivi, p. 16.

Nota 6. Cfr. alcuni esempi in Laufer cit., pp. 26 ss., e in M. ELIADE, "Lo Sciamanismo..." cit., pp. 355 ss. Cfr. anche A. WALEY, "Nine Chinese Songs", Londra 1954.

Nota 7. Cfr. HENTZE, "Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen", Anversa 1941, pp. 100 ss., 115 ss.

Nota 8. Cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 180, 186, 193, 357 (gli sciamani cavalcano un uccello), 185 ss. (un corsiero), 51 ss., 212 ss., 222 ss., 355 ss. (volano come uccelli), 160 ss., 357 (volano sul tamburo).

Nota 9. Cfr. H. HOFFMANN, "Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon- Religion", Wiesbaden 1950, p. 203.

Nota 10. A. FRIEDRICH, "Afrikanische Priestertümer", Stoccarda 1939, pp. 193 ss.

Nota 11. Cfr. MARIE PANERITIUS, "Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen", in «Anthropos», 8, 1913, pp. 854-879, 929-943;A. AARNE, "Die magische Flucht. Eine Märchenstudie", in FFC, 92, Helsinki 1930.

Nota 12. Cfr. G. HATT, "Asiatic Influences in American Folklore", Copenaghen 1949, pp. 56 ss.

Nota 13. Vedi sopra, pp. 100 s.

Nota 14. Cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 355 ss.

Nota 15. H. KIRCHNER, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", in «Anthropos», 47, 1952, pp. 244-286, specialmente pp. 271 ss., cfr. pp. 258 ss. sul simbolismo degli uccelli.

Nota 16. "Rig Veda", VI, 9, 5.

Nota 17. "Pancavimsa Brahmana", IV, 1, 13.

Nota 18. Cfr. M. ELIADE, "Trattato di storia delle religioni", trad.

it. cit., pp. 111 ss., vedi anche oltre, pp. 172 s.

Nota 19. Cfr. i nostri "Lo Sciamanismo...", p. 316 ss., e "Lo Yoga...", pp. 316 ss.

Nota 20. A. K. COOMARASWAMY, "Figures of Speech or Figures of Thought?", Londra 1946, p. 184.

Nota 21. Ivi pp. 183-184.

Nota 22. "Jataka", III, 472.

Nota 23. "Dhammapada Atthakatha", III, 66; A. K. COOMARASWAMY, "Symbolism of the Dome", in «Indian Historical Quarterly”, 14, 1938, pp. 1-56, in particolare p. 54.

Nota 24. "Dhammapada Atthakatha", III, 66; A. K. COOMARASWAMY, "Symbolism..." cit.

Nota 25. «Fessura del "brahman"», sutura sagittale del cranio per la quale lo spirito individuato si congiunge allo Spirito Universale. Il termine svolge una funzione essenziale nelle tecniche yoga tantriche; cfr. "Lo Yoga...", pp. 245 ss., 270 ss.

Nota 26. Sulla struttura «sciamanista» di Zarathustra, cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 303 ss.; G. WIDENGREN, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", II, in «Numen», 2, 1955, pp. 66 ss.

Nota 27. Cfr. G. WIDENGREN, "Muhammad, the Apostle of God..." cit., pp. 96 ss., passim.

Nota 28. "Majjhima Nikaya", III, 123.

Nota 29. E. LAMOTTE, "Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna", t. I, Lovanio 1944, pp. 6 ss. Per le rappresentazioni dei "sapta padani", cfr. A. FOUCHER, "L'Art gréco-bouddhigue du Gandhara", Parigi 1905-1922, figg. 154-155; cfr. anche M. ELIADE, "Images et Symboles" cit., pp. 98 ss.

Nota 30. P. Mus, "Barabudur. Esquisse d'une Histoire du Bouddhisme", Hanoi 1935, I, pp. 476-575; ID., "La Notion du Temps Réversible dans la Mythologie Bouddhique", Melun 1939.

Nota 31. Cfr. P. Mus, "Barabudur..." cit., pp. 95 ss., 320 ss.

Nota 32. Ivi, p. 484.

Nota 33. "Satapatha Brahmana", IV, 2, 5, 10.

Nota 34. "Taittirirya Samhita", I, 7, 9.

Nota 35. Ivi, VI, 6, 4, 2. Cfr. "Images et Symboles", p. 57; "Lo Sciamanismo...", pp. 356 ss.

Nota 36. Pp. 287 ss., passim.

Nota 37. Cfr. "Images et Symboles", pp. 52 ss.

Nota 38. Cfr. M. ELIADE, "Il mito dell'eterno ritorno", trad. it.

cit., pp. 31 ss., "Trattato di storia delle religioni", pp. 377 ss.

Nota 39. Cfr. "Images et Symboles", pp. 64 ss.

Nota 40. Ivi, p. 62 Nota 41. Cfr., per esempio, R. DESOILLE, "Le Rêve Eveillé en Psychothérapie", Parigi 1945, pp. 294 ss.

Nota 42. Ivi, pp. 29 ss., 36 ss., 146 ss., passim.

Nota 43. G. BACHELARD, "L'Air et les Songes", Parigi 1943, pp. 129 ss.

Nota 44. Ivi, p. 139.

Nota 45. Vedi sopra, pp. 59 s.

Nota 46. Cfr. "Lo Yoga...", pp. 44 ss., passim.

.

.

7. POTENZA E SACRALITA' NELLA STORIA DELLE RELIGIONI.

LE IEROFANIE.

Quando, nel 1917, Rudolf Otto, professore all'Università di Marburgo, pubblicò la sua breve opera "Das Heilige" non prevedeva di dare al pubblico un "best-seller" destinato ad avere risonanza mondiale. (1) Da allora, più di venti edizioni sono state esaurite in Germania e il volumetto, diventato molto rapidamente celebre, è stato tradotto in una diecina di lingue. Come spiegare questo successo senza precedenti? Il merito è senza dubbio della novità e dell'originalità della prospettiva adottata dall'autore. Invece di studiare le idee di Dio e di religione, Rudolf Otto si era curato di analizzare le modalità dell'esperienza religiosa. Dotato di una grandissima finezza psicologica e forte di una duplice preparazione di teologo e di storico delle religioni, è riuscito a far emergere il contenuto e i caratteri specifici di tale esperienza. Tralasciando il lato razionale e speculativo della religione, l'autore si è concentrato soprattutto sul suo lato irrazionale. Infatti, come riconosce esplicitamente, Otto aveva letto Lutero e aveva compreso ciò che significa per un credente il «Dio vivente»: non è il Dio dei filosofi, il Dio di Erasmo, per esempio; non è un'idea, una nozione astratta, una semplice allegoria morale. E', al contrario, una terribile potenza manifestata nella «collera», nel terrore divino. E nel libro "Das Heilige" Rudolf Otto si sforza di illustrare i caratteri di questa esperienza terrificante e irrazionale. Ritrova il sentimento di terrore di fronte al sacro, a quel "mysterium tremendum" e a quella "majestas" che sprigiona una schiacciante superiorità di potenza; ritrova il timore religioso del "mysterium fascinans" in cui si manifesta la perfetta pienezza dell'essere. Otto chiama "numinose" tutte queste esperienze, perché sono provocate dalla rivelazione di un aspetto della potenza divina: il numinoso si distingue come qualcosa di «assolutamente altro» ("ganz anderes"), di radicalmente e totalmente diverso: non assomiglia a nulla di umano e di cosmico; di fronte al numinoso l'uomo sente la propria profonda nullità, sente di «essere soltanto una creatura», cioè, secondo le parole di Abramo al Signore, di essere soltanto «cenere e polvere». (2) Delle penetranti analisi di Rudolf Otto prenderemo in considerazione questa osservazione: il sacro si manifesta sempre come una potenza di ordine assolutamente diverso dalle forze naturali. Seppure il linguaggio esprima ingenuamente il "tremendum" o la "majestas" o il "mysterium fascinans" con termini presi a prestito dal campo naturale o dalla vita spirituale profana dell'uomo, sappiamo che questa terminologia analogica è dovuta appunto all'incapacità umana di esprimere il "ganz anderes" il linguaggio è costretto a indicare tutto ciò che oltrepassa l'esperienza naturale dell'uomo con termini presi a prestito da questa stessa esperienza.

Di conseguenza, il sacro si manifesta anche come una forza, come una potenza. Per indicare l'atto della manifestazione del sacro abbiamo proposto il termine IEROFANIA. Questo termine è comodo perché non richiede alcuna precisazione supplementare: esprime solamente ciò che è implicito nel suo contenuto etimologico, cioè che qualche cosa di sacro ci si mostra, si manifesta. Si potrebbe dire che la storia delle religioni - dalle più elementari alle più evolute - è costituita da un numero considerevole di ierofanie, dalle manifestazioni delle realtà sacre. Dalla ierofania più elementare - per esempio, la manifestazione del sacro in un oggetto qualunque, una pietra o un albero - fino alla ierofania suprema, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non esiste soluzione di continuità. Sul piano della struttura, l'atto misterioso è identico: la manifestazione di qualche cosa di «assolutamente altro» - di una realtà che non appartiene al nostro mondo - in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo «naturale», «profano».

L'occidentale moderno prova un certo disagio davanti a molte forme di manifestazione del sacro e gli è difficile accettare che per certi esseri umani il sacro possa manifestarsi in pietre o in alberi, per esempio. Ma non bisogna dimenticare che non si tratta di una venerazione della PIETRA IN SE STESSA, di un culto dell'ALBERO IN SE STESSO; la pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto pietra e in quanto albero, bensì proprio perché sono IEROFANIE, perché «manifestano» qualcosa che non è più pietra né albero, ma il SACRO, il «ganz anderes».

Le forme e i mezzi della manifestazione del sacro variano da un popolo all'altro, da una civiltà all'altra, ma resta sempre il fatto paradossale - cioè inintelligibile - che il SACRO si manifesta e, di conseguenza, si LIMITA e cessa così di essere ASSOLUTO. Questo è molto importante per la comprensione della specificità dell'esperienza religiosa; se ammettiamo che tutte le manifestazioni del sacro si equivalgono, che la più umile ierofania e la più terrificante teofania presentano la medesima struttura e trovano la loro spiegazione nella medesima dialettica del sacro, comprenderemo allora che non esiste discontinuità essenziale nella vita religiosa dell'umanità.

Analizziamo un solo esempio: la ierofania che avviene in una pietra e la teofania suprema, l'incarnazione. Il grande mistero consiste nel FATTO STESSO CHE IL SACRO SI MANIFESTA; poiché, come abbiamo già visto, manifestandosi il sacro si LIMITA e si «storicizza». Pur rendendoci conto fino a qual punto il sacro si limiti manifestandosi in una pietra, tendiamo tuttavia a dimenticare che Dio stesso accetta di limitarsi e di storicizzarsi incarnandosi in Gesù Cristo. Questo è, lo ripetiamo, il grande mistero, il "mysterium tremendum": il fatto che il sacro accetti di limitarsi. Gesù Cristo parlava l'aramaico, non parlava il sanscrito né il cinese; aveva accettato la limitazione nella vita e nella storia; benché

continuasse a essere Dio, non era più l'onnipotente, proprio come, su un piano ben diverso, il sacro, manifestandosi nella tal pietra o nel tal albero, rinuncia a essere il tutto e si limita. Certamente vi sono grandi differenze fra le innumerevoli ierofanie; ma non bisogna mai dimenticare che le loro strutture e la loro dialettica sono sempre identiche.

.

IL "MANA" E LE CRATOFANIE.

Accertata la comunità di struttura tra l'insieme delle manifestazioni del sacro, analizziamo ora la loro POTENZA e il loro dinamismo. Ogni ierofania è una cratofania, una MANIFESTAZIONE DI FORZA. La straordinaria singolarità di tale circostanza ha indotto a cercare l'origine della religione nell'idea di una forza impersonale e universale chiamata (secondo il suo nome melanesiano) "mana". (3) Questa identificazione ipotetica della più antica esperienza religiosa con la esperienza del "mana" era una generalizzazione un poco affrettata e scientificamente debole. Poiché il concetto di "mana" è abbastanza importante nella storia delle religioni e poiché si continua a credere, almeno in certi ambienti, che il "mana" costituisca la più pura e la più originaria esperienza umana del sacro, è necessario insistere un poco su questo problema.

Ricordiamo in che cosa consiste il "mana". Verso la fine del secolo Quattordicesimo il missionario inglese Codrington aveva osservato che i Melanesiani parlavano di una forza o di una influenza non fisica.

Questa forza, scriveva Codrington, «è in un certo senso soprannaturale, ma si rivela nella forza corporea o in ogni specie di forza e di capacità posseduta da un uomo. Il "mana" non dimora in un oggetto determinato, anche se quasi ogni oggetto può servirgli da veicolo. Ma gli spiriti, siano essi le anime dei morti o esseri soprannaturali, lo possiedono e possono comunicarlo». (4) Di conseguenza, sempre secondo gli informatori di Codrington, l'atto grandioso della creazione cosmica è stato possibile soltanto per opera del "mana" della divinità; il capo del clan possiede anche lui il "mana", gli Inglesi hanno soggiogato i Maori perché il loro "mana" era più forte; il ministero del missionario cristiano possiede un "mana" superiore a quello dei riti autoctoni. Una barca è rapida soltanto se possiede il "mana", come uno sparviero che cattura il pesce o una freccia che ferisce mortalmente. (5) In breve, tutto ciò che è per eccellenza possiede per questo il "mana"; detto in altri termini, tutto ciò che per l'uomo possiede efficacia, creatività, perfezione.

Basandosi sul fatto che il "mana" può manifestarsi in un qualsiasi oggetto o in una qualsiasi azione, alcuni hanno supposto che si tratti di una forza impersonale, diffusa in tutto il cosmo.

Questa ipotesi è stata incoraggiata dalla scoperta in altre culture primitive di nozioni similari al "mana". E' stato osservato, per esempio, che l'"orenda" degli Irochesi, l'"oki" degli Huroni, il "megbe" dei Pigmei africani, eccetera, rappresentano la stessa FORZA sacra espressa dal termine melanesiano "mana". (6) Alcuni teorici hanno concluso che la credenza nel "mana" precede ogni altra forma religiosa, che il "mana" esprime la fase preanimista della religione. In effetti, l'animismo presuppone la credenza nell'esistenza di un'ANIMA - anima dei morti, spiriti, demoni - che si manifesta sotto diversi aspetti. Tylor identificava l'animismo con la prima fase della religione: secondo questo autore, la più antica credenza religiosa è appunto quella che vede l'universo animato, abitato e dinamizzato da un numero infinito di anime. La recente scoperta dell'esistenza di una FORZA IMPERSONALE, il "mana", che si manifesta in quasi tutto l'universo, ha indotto a concludere che il preanimismo è la prima fase della religione.

Non è questa la sede per discutere l'origine della religione né per decidere quale è stata la più antica credenza religiosa dell'umanità; ma dobbiamo precisare subito che le teorie fondate sul carattere primordiale e universale del "mana" sono state infirmate dalle ricerche posteriori. Non è d'altronde senza interesse osservare che anche alla fine del secolo - quando Codrington rivelava al mondo colto il concetto di "mana" - sarebbe stato possibile osservare che tale forza misteriosa non è una forza impersonale. Più esattamente, si sarebbe potuto osservare che per i Melanesiani, come per tutte le altre popolazioni arcaiche, le nozioni di impersonale e di personale sono completamente prive di significato.

.

“PERSONALE” E “IMPERSONALE”.

Precisiamo ora la nostra analisi. Codrington scrive: «Se in un sasso ci colpisce la forza eccezionale che possiede, il motivo deve essere ricercato nel fatto che uno spirito qualsiasi si è unito a esso.

L'osso di un morto possiede il "mana" perché vi si trova l'anima del morto; un individuo qualsiasi può essere in intima relazione con uno spirito ("spirit") o con l'anima di un morto ("ghost") al punto da possedere il "mana" in se stesso e servirsene a suo talento». (7) Il che equivale a dire che gli oggetti e gli uomini hanno il "mana" perché L'HANNO RICEVUTO da certi esseri superiori, in altri termini perché partecipano misticamente al sacro e nella misura in cui vi partecipano. Codrington stesso si era premurato di precisare: «Questa forza, anche se impersonale in se stessa, è sempre associata a una persona che la dirige... Nessuno ha questa forza di per se stesso: tutto ciò che fa, lo fa con l'aiuto di esseri personali, spiriti della natura o

degli antenati». (8) Da queste poche citazioni risulta evidente che Codrington non intendeva il "mana" come una forza ipostatizzata, indipendente dagli oggetti e dagli esseri.

Le ulteriori ricerche di Hocart, Hogbin, Williamson, Capell e altri hanno precisato ancor più chiaramente l'essenza e la struttura del "mana". (9) «Come potrebbe essere impersonale il "mana", se è sempre associato a esseri personali?», si domandava ironicamente Hocart. A Guadalcanal e a Malaita, per esempio, soltanto gli spiriti e le anime dei morti possiedono il "namana", anche se è in loro potere utilizzare questa forza a vantaggio dell'uomo. «Un uomo», scrive Hogbin, «può lavorare sodo, ma se non ottiene l'approvazione degli spiriti che esercitano il loro potere a suo vantaggio, non diventerà mai ricco».

(10) «Ogni sforzo viene compiuto in vista di assicurarsi il favore degli spiriti, sicché il "mana" sia sempre disponibile. I sacrifici sono il metodo più comune per meritare la loro approvazione, ma si ritiene che anche certe altre cerimonie siano loro molto gradite».

(11) Le medesime correzioni sono state necessarie in seguito ad analisi più esatte delle nozioni similari, come il "wakanda" e il "manito" dei Sioux e degli Algonchini, per esempio. Paul Radin osserva a questo proposito che quei termini significano «sacro», «insolito», «importante», «meraviglioso», «straordinario», «forte», ma non includono la minima idea di «forza inerente». (12) «Quello che pare attirare la loro attenzione», scrive Radin, «è in primo luogo il problema dell'ESISTENZA REALE». (13) Un altro americanista, Raphael Karsten, osserva a sua volta: «Se un oggetto sia concepito come dimora di un essere spirituale o soltanto come ricettacolo di una potenza magica impersonale è un problema totalmente superfluo a cui l'indiano stesso non saprebbe molto probabilmente dare una risposta precisa. E' evidente che per lui non esiste una chiara distinzione tra il personale e l'impersonale». (14) Di conseguenza, il problema deve porsi in termini ontologici: ciò che ESISTE, ciò che è REALE da una parte, e ciò che NON ESISTE dall'altra, non in termini PERSONALE-IMPERSONALE, CORPOREO-INCORPOREO, concetti che nella coscienza dei «primitivi» non hanno la precisione che hanno acquisito nelle culture più evolute. Ciò che è provvisto di "mana" esiste sul piano ontologico, quindi è efficace, fecondo, fertile. Non si può affermare di conseguenza l'«impersonalità» del "mana", non avendo questa nozione significato nell'orizzonte spirituale arcaico.

Ma vi è di più. La nozione di "mana" non si trova dappertutto, non è una nozione universalmente conosciuta nella storia delle religioni. Il "mana" non è neppure un concetto panmelanesiano, perché è sconosciuto in numerose isole della Melanesia. (15) E questo obbliga Hogbin a concludere: «Il "mana"... non è affatto universale e, di conseguenza, servirsene come di una base sulla quale costruire una teoria generale della religione primitiva è non solamente erroneo ma anche aberrante».

(16) Che cosa potremmo concludere da tutte queste nuove osservazioni e dalle analisi intraprese da etnologi di provata esperienza? La caduta di tante ipotesi ci consiglia la prudenza. Ci accontenteremo di affermare che presso i «primitivi», come presso i moderni, il sacro si manifesta sotto una molteplicità di forme e di varianti, e che a tutte queste ierofanie viene attribuito un contenuto di POTENZA. Il sacro è forte, potente perché è REALE, efficace e duraturo. L'opposizione sacro-profano equivale spesso all'opposizione tra il REALE e l'IRREALE o lo PSEUDOREALE. (17) Potenza vuol dire a un tempo REALTA', PERENNITA' ed EFFICACIA, ma è necessario sempre tenere presente che il sacro si manifesta sotto modalità molteplici, a livelli diversi.

Abbiamo appena visto che il "mana" può impregnare un qualunque oggetto e una qualunque azione, ma che la forza magico-religiosa che esso indica deriva da fonti molteplici: anime dei morti, spiriti della natura, dèi. E questo equivale a dire che i Melanesiani affermano implicitamente parecchie modalità del sacro: dèi, spiriti, anime dei morti, eccetera. Ce lo mostra una semplice analisi di alcuni fra gli esempi citati. Ma la vita religiosa dei Melanesiani non si riduce alla credenza del "mana" conferito da dèi o da spiriti. Esistono anche mitologie, cosmogonie, rituali complessi e anche teologie, cioè esistono diverse modalità del sacro a cui corrispondono diverse potenze magico-religiose. E' normale che la potenza manifestata da una barca provvista del "mana" sia di una qualità ben diversa dalla potenza che emana da un simbolo, da un mito o da una figura divina. La potenza del "mana" si manifesta direttamente: la si vede, la si sente, la si può verificare nei vari oggetti o in una determinata azione efficace. La potenza di un essere celeste e creatore - tali esseri sono attestati un po' ovunque nella Melanesia (18) - è sentita soltanto indirettamente; il melanesiano non ignora che il Creatore ha dovuto disporre di una grande potenza per fare il mondo, ma non sente più IMMEDIATAMENTE sotto i sensi questa potenza. Di conseguenza, questi esseri creatori non hanno quasi più culto. Sono diventati dèi passivi, lontani; si vedrà fra poco l'importanza di questo fenomeno per la storia delle religioni.

Esiste dunque una differenza di livello fra le molteplici manifestazioni del sacro: alcune ierofanie saltano agli occhi; altre, per la loro stessa struttura, sono più scialbe, più discrete; alcune ierofanie hanno una frequenza tale da non poter essere registrate, certe altre sono molto più rare. Questa constatazione è importante perché ci permette di comprendere il vizio fondamentale che soggiace a una considerazione erronea della vita religiosa delle popolazioni «primitive», quale può essere quella di lasciarsi impressionare dalla veemenza e dalla frequenza di certe ierofanie. Osservando che i Melanesiani credono in un'infinità di oggetti e di azioni investiti del "mana", si è concluso che la loro religione si limita alla credenza esclusiva in questa forza sacra e misteriosa. Ma altri numerosi aspetti della loro vita religiosa passavano inosservati.

VARIETÀ DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA.

Un simile errore di prospettiva attende al varco le ricerche di etnologia religiosa, e si comprende facilmente perché. La prospettiva adottata nell'osservazione di un fenomeno concorre considerevolmente a dar forma al fenomeno stesso. E' la SCALA CHE CREA IL FENOMENO, come afferma un principio della scienza moderna. La scala, cioè la prospettiva. Henri Poincaré si chiedeva: «Un naturalista che abbia sempre studiato l'elefante soltanto al microscopio può credere di conoscere sufficientemente questo animale?». Ecco un esempio che illustra in maniera chiarissima quello che abbiamo appena detto. Un vecchio «Indian Civil Service», J. Abbott, ha pubblicato un grosso volume di più di cinquecento pagine, (19) in cui si sforza di dimostrare che tutti i riti e le credenze indù implicano l'idea di una POTENZA, di una FORZA magico-religiosa. Questo era ben noto, e da molto tempo; ma non era altrettanto noto il numero infinito di cose e di esseri, di gesti, di azioni, di segni e di idee che per gli indù possono incarnare la potenza. Infatti, giunti al termine del libro, si è incapaci di dire ciò che per gli indù può NON POSSEDERE una qualche potenza. Con una ammirevole meticolosità Abbott ci mostra come l'uomo e la donna, al pari del ferro e dei metalli, del firmamento, delle pietre, dei colori, della vegetazione, dei diversi gesti o segni, delle diverse parti dell'anno, del mese e della settimana, del giorno e della notte, e così via, siano agli occhi degli indù, investiti di POTENZA.

Ma dopo aver letto il libro di Abbott si è in diritto di concludere che la vita religiosa di certe popolazioni dell'India moderna si limita alla credenza in una forza sacra chiamata "sakti" o "kudrat", o "barkat", o "pir", o "parva", o "balist", eccetera? Certamente no! A fianco di questa credenza vi sono altri elementi che insieme contribuiscono a fare una religione: vi sono dèi, simboli, miti, idee morali e teologiche, eccetera. L'autore stesso ce ne parla di quando in quando, ma aggiunge che tutti questi dèi, miti, simboli, eccetera, sono venerati in quanto sono investiti di POTENZA. Questo è certamente vero: ma di quale POTENZA si tratta? E' certamente lecito credere che la "sakti" o il "barkat" di un dolce o di un frutto zuccherino (20) non abbia lo stesso vigore - né forse la stessa qualità - della POTENZA ottenuta con l'ascesi, con la devozione ai grandi dèi, con la contemplazione mistica.

Per meglio cogliere i dati del problema esaminiamo la vita religiosa di un villaggio europeo. Troviamo senza dubbio un numero considerevole di credenze nella potenza sacra di certi luoghi, di certi alberi e di certe piante, un grandissimo numero di superstizioni (concernenti il tempo, i numeri, i segni, gli esseri demoniaci, la vita dell'oltretomba, eccetera), una mitologia appena TRAVESTITA sotto la vernice di una agiografia o di una cosmologia metà biblica,

metà pagana, eccetera. Si è in diritto di concludere che questa massa di credenze e di superstizioni costituisca DA SOLA la religione di un villaggio europeo? Certamente no. Infatti a fianco di queste credenze e superstizioni vi sono anche una vita e una coscienza cristiane. Può avvenire che - almeno in certi luoghi - la credenza nei santi si manifesti con una intensità e una frequenza superiori alla credenza in Dio e in Gesù Cristo; ma rimane pur sempre il fatto che questa fede, specificamente cristiana, esiste; e anche se non è sempre attiva, non scompare mai completamente.

Questi due esempi - la ricerca di Abbott fra i contadini indù e la nostra presunta ricerca in un villaggio europeo - ci indicano come debba essere posto il problema del sacro e della potenza nella storia delle religioni. Certamente, il sacro si manifesta sempre come una FORZA, ma vi sono grandi differenze di livello e di frequenza tra queste manifestazioni. E' futile dire che i «primitivi» sono incapaci di concepire cose che non siano le manifestazioni elementari e dirette, immediate, della forza sacra. Al contrario, si rendono ben conto che, per esempio, il PENSIERO stesso può essere una considerevole fonte di energia. Numerose popolazioni «primitive» credono che gli dèi abbiano creato il mondo "ex nihilo", unicamente con il pensiero, cioè concentrandosi. (21) Tutti gli dèi celesti dei «primitivi» possiedono attributi e prerogative che denotano la loro intelligenza, la loro scienza, la loro «saggezza». Il dio celeste vede tutto e, di conseguenza, sa tutto: questa scienza di ordine soprannaturale è in se stessa una FORZA. (22) Iho (Io), Dio Supremo dei Polinesiani, è eterno ed onnisciente; è grande e forte, l'origine di tutte le cose, la fonte di ogni conoscenza sacra e occulta, eccetera. (23) Avviene lo stesso nelle religioni più evolute: l'intelligenza, l'onniscienza, la saggezza, sono non soltanto attributi della divinità celeste, ma anche POTENZE, e l'uomo è obbligato a tenerne conto. Varuna «conosce la rotta degli uccelli che volano nell'aria... conosce la direzione del vento... e lui, che sa tutto, spia tutti i segreti, tutte le azioni e le intenzioni...». (24) «Egli ha contato persino i battiti delle ciglia degli uomini...». (25) Veramente Varuna è un dio potente, un grande mago, (26) e gli uomini tremano davanti a lui. Ahura Mazda («Signore Sapiente») è onnisciente: è, ci dicono i testi, «colui che conosce», «colui che non si inganna», «colui che sa»; «è infallibile, dotato di un'intelligenza infallibile, onnisciente». (27).

IL DESTINO DELL'ESSERE SUPREMO.

Questi pochi esempi mettono in evidenza che né le religioni cosiddette «primitive» né quelle designate come politeistiche ignorano l'idea di un dio creatore, onnisciente e onnipotente. Basta però considerare il fenomeno un poco più da vicino per rendersi conto che simili Dèi Supremi non godono quasi di attualità religiosa. Lasciamo da parte Ahura Mazda (Ormuzd), che deve la sua straordinaria vitalità religiosa alla riforma di Zarathustra, e anche Varuna, che è un dio abbastanza complesso. Occupiamoci per ora degli Dèi Supremi dei «primitivi»: essi

sono sprovvisti di culto; sono considerati come dèi lontani e, di conseguenza, passivi e indifferenti, veri "dii otiosi". I «primitivi» sono abbastanza bene informati sulla potenza originaria di questi Esseri Supremi: sanno, per esempio, che sono essi che hanno creato il mondo, la vita e l'uomo. Ma, secondo i loro miti, poco tempo dopo questi Esseri Supremi e creatori hanno abbandonato la terra per ritirarsi nel cielo più alto, (28) facendosi rappresentare dai propri figli o messaggeri, o da un'altra divinità che è loro subordinata e che continua in qualche modo a occuparsi della creazione, a perfezionarla o a conservarla.

Ritiratosi nel cielo, Ndyambi, il Dio Supremo degli Herero, ha abbandonato l'umanità a divinità inferiori. «Perché dovremmo offrirgli sacrifici?», dice un indigeno, «non dobbiamo temerlo perché, al contrario dei nostri morti ("okakurus"), non ci fa alcun male».

L'Essere Supremo dei Tumbuka è troppo grande «per interessarsi agli affari ordinari degli uomini». La lontananza e il disinteresse dell'Essere Supremo sono mirabilmente espressi in un canto dei Fang dell'Africa equatoriale:.

«Dio (Nzame) è in alto, l'uomo è in basso.

Dio è Dio, l'uomo è l'uomo.

Ciascuno a sé, ciascuno in casa sua». (29).

E' inutile moltiplicare gli esempi. In tutte le religioni «primitive» l'Essere Supremo celeste ha perso l'attualità religiosa: si è allontanato dagli uomini. Tuttavia ci si ricorda di lui e lo si implora in ultima istanza, quando tutti i tentativi fatti presso altri dèi e dee, demoni e antenati non hanno avuto buon esito. Dzingbe (il «Padre Universale»), l'Essere Supremo degli Ewe, è invocato soltanto durante la siccità: «O cielo a cui dobbiamo la nostra riconoscenza, grande è la siccità; fa' che piova, che la terra si rinfreschi e che prosperino i campi!». I Selknam della Terra del Fuoco chiamano il loro Essere Supremo «Abitante del cielo» oppure «Colui che è nel cielo»: non ha immagini né sacerdote. Ma gli vengono presentate offerte durante le intemperie e rivolte preghiere in caso di malattia: «Tu che sei in alto, non prendermi il mio bambino: è ancora troppo piccolo!».

Durante le tempeste i Pigmei Semang si graffiano i polpacci con un coltello di bambù e gettano goccioline di sangue in tutte le direzioni gridando: «Ta Pedn! non sono ostinato, io pago il mio errore! Accetta il mio debito, lo pago!». Quando l'aiuto di altri dèi e dee si è dimostrato inutile, gli Oraon si rivolgono al loro Essere Supremo, Dharmesh: «Abbiamo tentato tutto, ma abbiamo ancora te per soccorrerci!»; e gli sacrificano un gallo bianco gridando: «O Dio! tu sei il nostro creatore! Abbi pietà di noi!». (30) Sottolineiamo questo fatto: gli Esseri Supremi perdono progressivamente la loro attualità religiosa e al loro posto

subentrano altre figure divine, più vicine all'uomo, più «concrete» e più «dinamiche»: dèi solari, Grandi Dee, antenati mitici, eccetera.

Queste figure divine finiscono con l'occupare quasi totalmente la vita religiosa della tribù. Ma in caso di necessità estrema, quando tutto è stato tentato invano, e soprattutto in caso di calamità che proviene dal cielo - siccità, tempesta, epidemia - si invoca e si implora l'Essere Supremo. Questo atteggiamento non è esclusivo delle popolazioni «primitive». Ricordiamo ciò che accadeva presso gli antichi Ebrei: ogni volta che vivevano un'epoca di pace e di relativa prosperità economica gli Ebrei si allontanavano da Jahvè e si accostavano ai Baal e alle Astarti dei loro vicini; soltanto le catastrofi storiche li rimettevano sulla retta via riconducendo di forza i loro sguardi verso il vero Dio. «Ogni volta essi gridavano a Jahvè: "Abbiamo peccato, perché abbiamo abbandonato Jahvè e abbiamo servito i Baal e le Astarti! Orsù, liberaci dalle mani dei nostri nemici e serviremo te"». (31) Gli Ebrei si rivolgevano a Jahvè in seguito a catastrofi storiche (32) e quando la storia minacciava di annientarli (i grandi imperi militari); i «primitivi» si ricordano dei loro Esseri Supremi nei casi di catastrofi cosmiche, ma il senso di questo ritorno all'Essere Supremo è lo stesso per gli uni come per gli altri: in una situazione estremamente critica, in una SITUAZIONE LIMITE, quando è in pericolo l'esistenza stessa della collettività, si abbandonano le divinità che assicurano ed esaltano la vita in tempi normali, per ritornare all'Essere Supremo. Questo è apparentemente un grande paradosso: le divinità che presso i «primitivi» sono subentrate agli Esseri Supremi sono - proprio come i Baal e le Astarti presso gli Ebrei - divinità della fecondità, dell'opulenza, della pienezza vitale; in breve, divinità che esaltano e dilatano la vita, sia la vita cosmica - vegetazione, agricoltura, armenti - sia la vita umana.

In apparenza, queste divinità erano forti, potenti. La loro attualità religiosa si spiegava proprio grazie alla loro forza, alle loro riserve vitali illimitate, alla loro fecondità. E tuttavia i loro adoratori - sia i «primitivi» sia gli Ebrei - sentivano che tutte queste Grandi Dee, tutti questi dèi solari o agricoli e tutti questi antenati e demoni erano incapaci di SALVARLI, cioè di assicurare loro l'esistenza in momenti realmente critici; questi dèi e queste dee potevano soltanto RIPRODURRE la vita e SVILUPPARLA; e, ciò che più conta, potevano svolgere tale funzione soltanto in epoche «normali»; in breve, erano divinità che guidavano mirabilmente i ritmi cosmici, ma che si dimostravano incapaci di salvare il cosmo o la società umana in un momento di crisi (crisi «storica» per gli Ebrei).

Come spiegare questo fenomeno? Lo vedremo subito: le diverse divinità che sono subentrate agli Esseri Supremi hanno accumulato su di sé le potenze più CONCRETE e più vistose, le potenze della vita; ma per questo fatto stesso si sono «specializzate» nella PROCREAZIONE e hanno perso le potenze più elette, più «nobili», più «spirituali» degli DEI CREATORI. Tutto il

dramma della cosiddetta «degenerazione religiosa» dell'umanità consiste nel fenomeno che commenteremo più avanti: scoprendo la sacralità della vita, l'uomo si è lasciato progressivamente trascinare dalla propria scoperta, si è abbandonato alle ierofanie vitali, alle gioie che l'esperienza immediata della vita gli procurava, e si è allontanato dalla sacralità che superava i suoi bisogni immediati e quotidiani. La prima «caduta» dell'uomo - in attesa della caduta nella storia che caratterizza l'umanità moderna - è stata una caduta nella vita: l'uomo si era inebriato scoprendo le potenze e la sacralità della vita.

.

GLI "DÈI FORTI".

E' necessario ricordare sempre che è stata la SACRALITA' della vita, prima di tutto le potenze magico-religiose della fecondità universale, ad allontanare gli Esseri Supremi dal culto e dall'attualità religiosa; non la vita in se stessa come l'intendiamo noi occidentali del secolo Ventesimo. E vi è un fatto, strano soltanto in apparenza: quanto più l'umanità si evolve, perfeziona i propri mezzi di sussistenza e scopre la civiltà, tanto più la sua vita religiosa viene sollecitata da figure divine che riflettono nelle loro stesse epifanie il mistero della procreazione e della fertilità universale. Gli Esseri Supremi uranici, attestati presso quasi tutti i «primitivi», sono stati pressoché dimenticati nelle società più evolute. Soprattutto la scoperta dell'agricoltura introduce un cambiamento radicale nella gerarchia divina: emergono in primo piano le Grandi Dee, le Dee Madri e i loro sposi, i Grandi Maschi. Citeremo fra poco alcuni esempi. Ma, lo ripetiamo, non bisogna interpretare questi fatti in una prospettiva occidentale, cioè materialistica: non le scoperte tecniche in quanto tali, bensì i loro significati magico-religiosi hanno cambiato le prospettive e il contenuto della vita religiosa delle società tradizionali. Non bisogna credere che l'agricoltura in quanto tecnica abbia potuto avere ripercussioni sull'orizzonte spirituale dell'umanità arcaica. In tale orizzonte non esiste infatti separazione fra l'utensile, l'oggetto reale, concreto, e il simbolo che lo valorizza, fra la tecnica e l'operazione magico-religiosa che quella implica. Non dimentichiamo che la vanga o l'aratro primitivi simboleggiano il fallo, e la gleba la matrice tellurica; l'atto agricolo era assimilato all'atto generatore; in numerose lingue austroasiatiche la vanga ha ancor oggi lo stesso nome del fallo. (33) La gleba rappresentava la Terra Madre, i semi il "semen virile", e la pioggia lo "ieròs gamos" tra il cielo e la terra. In breve, tutte le modificazioni che a noi paiono cambiamenti dovuti all'evoluzione della tecnica sono, per le società tradizionali, cambiamenti di prospettiva in un universo magico-religioso: certe sacralità sono sostituite da certe altre più potenti, più immediatamente accessibili.

Questo fenomeno è universale; l'abbiamo studiato nel nostro "Trattato di storia delle religioni", dove abbiamo dimostrato come gli antichi dèi del cielo siano stati ovunque scacciati da dèi più dinamici, dagli dèi solari o dagli dèi della tempesta e della fecondità. L'antico dio celeste indoariano Dyaus compare molto raramente nei "Veda"; già in epoca lontana è stato sostituito da Varuna e da Parjanya, dio dell'uragano. Quest'ultimo cede poi il posto a Indra, che diventa il più popolare fra gli dèi vedici perché accumula in sé tutte le FORZE e tutte le FERTILITA'. Indra incarna l'esuberanza della vita, dell'energia cosmica e biologica: dà libero corso alle acque e apre le nuvole; fa circolare la linfa e il sangue, comanda tutte le umidità, assicura tutte le fecondità. I testi lo chiamano il dio «dai mille testicoli», «il signore del campo», il «toro della terra», il fecondatore dei campi, degli animali e delle donne. Tutte le attribuzioni e prerogative di Indra sono collegate e le sfere che controlla si corrispondono. I fulmini che colpiscono Vrtra e liberano le acque, la tempesta che precede la pioggia, le bevute favolose di "soma", la fertilizzazione dei campi, le sue capacità sessuali gigantesche, sono altrettante epifanie della forza vitale. Il più piccolo dei suoi gesti scaturisce da una pienezza eccezionale, anche la sua iattanza e la sua vanteria. Il mito di Indra esprime mirabilmente l'unità profonda che esiste fra tutte le manifestazioni assolute della vita. (34) Ecco un altro esempio. Uno dei più antichi dèi mesopotamici era Anu, il cui nome significa «Cielo», che compare molto prima del Quarto millennio. Ma in epoca storica Anu è diventato un dio in un certo senso astratto e il suo culto sopravviveva a malapena. Al suo posto era subentrato il figlio Enlil (o Bel), dio dell'uragano e della fecondità, sposo della Grande Madre: questa, chiamata anche la Grande Vacca, era generalmente invocata sotto il nome di Beltu o Belit, «Signora». Infatti, soprattutto in Mesopotamia e nel Medio Oriente, la sostituzione degli dèi celesti e creatori con gli dèi «forti» e «fecondatori» si accompagna a un altro fenomeno ugualmente importante: il dio della fertilità diventa lo sposo di una Grande Dea, di una "Magna Mater" agricola; non è più autonomo e onnipotente come gli antichi dèi uranici, ma è ridotto alla condizione di un membro della coppia divina. La cosmogonia - attributo essenziale degli antichi dèi celesti - è ora sostituita dalla ierogamia: il dio fecondatore non crea più il mondo, ma si limita a renderlo fecondo. (35) Anzi, in certe culture il dio maschio, fecondatore, è ridotto a una funzione abbastanza modesta: la fecondità del mondo è assicurata dalla sola Grande Dea; in seguito lo sposo lascia il posto al figlio che è anche l'amante della madre: sono gli dèi ben noti della vegetazione, quali Tammuz, Attis, Adone, caratterizzati dal fatto che muoiono e risuscitano periodicamente.

La destituzione del dio celeste a favore di un dio forte è messa bene in risalto anche dal mito di Urano. Evidentemente questo mito riflette una quantità di altre trasformazioni che sono avvenute nel "pantheon" greco e che non possiamo ora trattare. (36) Ma è importante constatare che Urano - il cui nome significa «Cielo", e che con la propria sposa Gaia aveva creato gli altri dèi, i Ciclopi e numerosi esseri mostruosi - fu castrato da uno dei propri figli,

Kronos. La castrazione di Urano è un'immagine mitica dell'impotenza, e quindi della passività di questo antico dio celeste. Il suo posto è stato occupato da Zeus, che assommava gli attributi del Dio Sovrano e del dio della tempesta.

Alcuni dèi celesti sono riusciti a conservare la loro attualità religiosa rivelandosi come Dèi Sovrani; hanno cioè rafforzato i loro poteri con prerogative magico-religiose di ordine diverso; infatti la sovranità costituisce una fonte di potenza sacra in grado di mantenere la supremazia assoluta in un "pantheon". E' il caso di Zeus, di Giove, del cinese T'ien, del dio dei Mongoli. L'idea della sovranità si ritrova anche in Ahura Mazda, beneficiario della rivoluzione religiosa di Zarathustra che lo ha innalzato al di sopra di tutti gli altri dèi.

Si può dire che anche Jahvè comprende gli elementi di un Dio Sovrano, ma la personalità di Jahvè è molto più complessa; dovremo riparlarne fra poco. Per ora ci limitiamo a sottolineare che la rivoluzione monoteistica, profetica e messianica degli Ebrei (come d'altronde quella di Maometto) era rivolta contro i Baal e le Belit, contro gli dèi della tempesta e della fecondità, contro le Grandi Divinità maschili e le Grandi Dee. Agli dèi forti e dinamici, ai «tori», ai «fecondatori», ai compagni della Grande Madre - divinità orgiastiche che si rivelano agli uomini in epifanie violente, che hanno una mitologia ricca e drammatica -, ai Baal e alle Astarti a cui è offerto un culto opulento e sanguinoso (sacrifici di ogni genere, orge, eccetera) si oppone da solo Jahvè, che assomma gli attributi dell'Essere Supremo dei «primitivi» (è creatore, onnisciente e onnipotente), ma che dispone inoltre di un potere e di un'attualità religiosa di ben diverso ordine. A differenza dei Baal e delle Belit, su Jahvè non esistono miti numerosi e molteplici; il suo culto non è complicato né orgiastico; gli ripugnano i sacrifici cruenti e i rituali complessi. Chiede al fedele un comportamento religioso ben diverso da quello che esige il culto dei Baal e delle Astarti.

Ascoltiamo le parole di Jahvè riferite da Isaia: «Perché mi offrite tanti sacrifici?, dice Jahvè. Sono sazio degli olocausti di arieti e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non gradisco... Smettetela di presentare offerte inutili; l'incenso è un abominio per me; novilunio, sabato, assemblea sacra: io non sopporto più delitto e solennità... Le vostre mani grondano sangue.

Lavatevi, purificatevi,... smettetela di agire male. Imparate a fare il bene; ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova». (37) A noi, eredi e beneficiari della grande rivoluzione religiosa giudeo- cristiana, le ingiunzioni di Jahvè sembrano di un buon senso evidente, e ci domandiamo come gli Ebrei contemporanei di Isaia abbiano potuto preferire il culto del dio maschio e fecondatore a quello, infinitamente più puro e più semplice, di Jahvè. Ma non bisogna dimenticare che queste epifanie elementari della vita, che hanno costantemente attirato gli Ebrei, costituivano vere esperienze religiose. Il

paganesimo, a cui gli Ebrei ritornavano periodicamente, rappresentava la vita religiosa di tutto l'Oriente antico: era una religione grande e molto antica, dominata dalle ierofanie cosmiche, e che esaltava di conseguenza la SACRALITA' DELLA VITA. Questa religione, le cui radici penetrano profondamente nella protostoria dell'Oriente, rifletteva la scoperta della sacralità della vita, la presa di coscienza della solidarietà che unisce il cosmo all'uomo e a Dio. I sacrifici frequenti e cruenti, che disgustano Jahvè e che i profeti non cessano di combattere, assicurano la circolazione dell'energia sacra fra le diverse regioni del cosmo; grazie a questo circuito la vita totale riesce a conservarsi. Anche l'odioso sacrificio di bambini offerto a Moloch aveva un senso profondamente religioso. Con esso si rendeva alla divinità ciò che le apparteneva, poiché il primo figlio era spesso considerato figlio del dio; infatti in tutto l'Oriente arcaico le fanciulle trascorrevano solitamente una notte nel tempio, dove concepivano per opera del dio (cioè del suo rappresentante, il sacerdote, o del suo inviato, lo «straniero»).

Sicché il sangue del bimbo accresceva l'energia impoverita del dio, poiché le cosiddette divinità della fertilità esaurivano la loro sostanza nello sforzo di conservare il mondo e assicurare la sua opulenza; anch'esse avevano quindi bisogno di essere periodicamente rigenerate. (35) Il culto di Jahvè respinge tutti questi rituali cruenti che pretendevano di assicurare la continuazione della vita e della fecondità cosmiche. La potenza di Jahvè è di ordine completamente diverso: non ha bisogno di essere periodicamente rafforzata. La semplicità del culto, tratto caratteristico del monoteismo e del profetismo giudaici, corrisponde indicativamente alla semplicità originaria del culto degli Esseri Supremi presso i «primitivi». Come abbiamo già detto, questo culto è quasi scomparso, ma sappiamo in che cosa consisteva: offerte, primizie e preghiere rivolte agli Esseri Supremi. Il monoteismo giudaico ritorna a tale semplicità di mezzi cultuali. Inoltre, il mosaismo pone l'accento sulla FEDE, cioè su un'esperienza religiosa che implica una interiorizzazione del culto; in ciò consiste la sua più grande novità. Si potrebbe affermare che la scoperta della fede come categoria religiosa è l'unica novità apportata dalla storia delle religioni dopo il neolitico. Osserviamo che Jahvè continua ad essere un Dio forte, onnipotente e onnisciente; ma, anche se è capace di manifestare la sua potenza e la sua saggezza nei grandi avvenimenti cosmici, preferisce rivolgersi direttamente agli uomini, si interessa alla loro vita spirituale. Le potenze religiose mosse da Jahvè sono POTENZE SPIRITUALI. Questo cambiamento della prospettiva religiosa è molto importante e bisognerà riparlarne.

RELIGIONI INDIANE DELLA “POTENZA”.

Per ora occupiamoci di una religione in cui i miti, i riti e le filosofie della potenza sacra hanno raggiunto proporzioni prima sconosciute. Intendiamo cioè parlare dell'India e di quel grande movimento religioso che comprende il saktismo, il tantrismo e i diversi culti della Grande Dea. E' estremamente difficile presentare in breve questo complesso religioso; ricordiamo soltanto alcuni fatti essenziali. Il tantrismo può essere considerato l'esperienza religiosa più appropriata all'attuale condizione umana, che è quella del "kali- yuga", l'età delle tenebre. Partendo dal presupposto che in tale epoca lo spirito è eccessivamente condizionato dalla carne, il tantrismo offre i mezzi adeguati a ottenere la liberazione. Secondo il "kali- yuga" è infatti vano perseguire la liberazione con i mezzi utilizzati nei tempi antichi dei "Veda" e delle "Upanishad". Poiché l'umanità è decaduta, occorre risalire la corrente partendo dall'«occultamento» stesso dello spirito nella carne. Per tale motivo il tantrismo rinuncia all'ascetismo e alla contemplazione pura e ricorre ad altre tecniche per padroneggiare il mondo e, infine, raggiungere la liberazione. Il "tantrika" non rinuncia più al mondo come il saggio delle "Upanishad", lo "yogi" o il Buddha, si sforza invece di conquistarlo e di dominarlo, pur godendo di una libertà perfetta.

Qual è il fondamento teorico di tutte le scuole tantriche? Secondo il tantrismo, il mondo è creato e retto da due principi polari, Siva e Sakti. Siva rappresenta la passività assoluta, l'immobilità dello Spirito, mentre il movimento e perciò la creazione e la vita a tutti i livelli cosmici sono frutti della manifestazione della Sakti. La liberazione può essere ottenuta soltanto dall'unione di questi due principi nel corpo stesso del "tantrika". Precisiamo: nel suo CORPO, e non soltanto nella sua esperienza psico-mentale. Senza entrare nei particolari, ricordiamo che per il tantrismo la funzione prevalente è svolta dalla Sakti, che si manifesta nelle molteplici forme della Grande Dea ma che è attiva anche nella donna. E' la Sakti, la Forza Universale, che crea continuamente il mondo. E poiché facciamo parte di questo mondo e siamo suoi prigionieri, la liberazione può venire soltanto da Colei che genera, nutre e sostiene il mondo, la Sakti. I testi insistono costantemente su questo punto. «Sakti è la radice di ogni esistenza; è Lei il principio da cui gli universi si sono manifestati, Lei li sostiene e, alla fine dei tempi, in Lei i mondi si riassorbiranno». (39) Un altro testo la esalta così: «Soltanto grazie al tuo potere Brahma crea, Vishnu conserva e, alla fine dei tempi, Siva distruggerà l'universo. Senza di te, essi sono impotenti a compiere la loro missione perché tu sei la vera creatrice, la conservatrice e la distruttrice del mondo». (40) «Tu, o Devi», dice Siva alla dea, nel "Mahaniruana Tantra", «tu sei il mio vero me stesso!». (41) La concezione della forza cosmica personificata in una Grande Dea non è originaria del tantrismo. L'India preariana, e l'India popolare che la prolunga, conoscono fin dal neolitico il culto della "Magna Mater" nelle sue varie forme e nei suoi vari nomi e miti. (42) I culti indiani della Grande Dea sono analoghi a tutti gli altri culti della fecondità praticati nel Medio Oriente antico. Il tantrismo non ha soltanto assimilato una grande parte della mitologia e del rituale della Grande Madre ma li ha

reinterpretati e sistematizzati e, soprattutto, ha trasformato questa eredità immemoriale in una tecnica mistica della liberazione. Il tantrismo si è sforzato di ritrovare nel corpo e nella psiche stessa la forza cosmica personalizzata nella Grande Dea. Il processo tantrico per eccellenza consiste nel risvegliare questa forza, identificata nella "kundalini", e nel farla risalire, dal basso tronco dove si trova addormentata, fino al cervello per riunirla con Siva. Il «risveglio» della "kundalini" si manifesta con una sensazione di vivissimo calore, questo fatto merita tutta la nostra attenzione; infatti uno dei miti più popolari dell'India ci narra come la Grande Dea abbia avuto origine dall'energia ignea di tutti gli dèi. Poiché un demone mostruoso, Mahisha, minacciava l'universo e l'esistenza stessa degli dèi, Brahma e tutto il "pantheon" cercarono aiuto presso Vishnu e Siva. Infiammati di collera, tutti gli dèi unirono insieme le loro energie, che presero la forma di un fuoco che usciva dalle loro bocche. Unendosi, questi fuochi formarono una nuvola di fuoco, che prese infine la forma di una dea con diciotto braccia. Fu questa dea, la Sakti, che riuscì a distruggere il mostro Mahisha, e perciò salvò il mondo. Come osserva Heinrich Zimmer, gli dèi «avevano restituito le loro energie alla Sakti, la Forza Unica, la fonte donde tutto è scaturito all'inizio. Il risultato fu una grande restaurazione dello stato primitivo della potenza universale». (43).

IL “CALORE MAGICO”.

Tuttavia non è stato sottolineato sufficientemente il fatto che le «potenze» degli dèi, accresciute dalla collera, si manifestarono sotto forma di fiamme. Sul piano della fisiologia mistica, il calore e il fuoco indicano il risveglio di una potenza magico-religiosa; nello Yoga e nel tantrismo questi fenomeni sono abbastanza comuni. Come abbiamo detto, il risveglio della "kundalini" è accompagnato dalla sensazione di un calore estremamente intenso; la progressione della "kundalini" attraverso il corpo dello "yogi" si manifesta con l'inerzia e il gelo cadaverici della parte inferiore, mentre la parte attraversata dalla "kundalini" scotta. (44) Altri testi tantrici precisano che questo «calore magico» è ottenuto con la «trasmutazione» dell'energia sessuale. (45) Queste tecniche non sono un'innovazione del tantrismo. La "Majjhima Nikaya" (46) allude al «calore» che si ottiene con la ritenzione del respiro; altri testi buddistici (47) assicurano che il Buddha è «bruciante». Il Buddha è «bruciante» perché pratica l'ascesi, il "tapas".

Il significato originario di questo termine era appunto «calore intenso», ma "tapas" ha finito col designare lo sforzo ascetico in generale. Il "tapas" è attestato già nel "Rig Veda"; i suoi poteri sono creatori sia sul piano spirituale sia sul piano cosmico: per mezzo del "tapas" l'asceta diventa chiaroveggente e può incorporarsi gli dèi. Anche il dio cosmico Prajapati crea il mondo «riscaldandosi» intensissimamente per mezzo dell'ascesi; lo crea infatti per mezzo di un sudore magico, proprio come certi dèi nelle cosmogonie delle tribù nordamericane. (48)

Tocchiamo qui un problema estremamente importante non soltanto per le religioni indiane ma per la storia generale delle religioni: l'eccesso della POTENZA, la FORZA magico-religiosa, è sperimentata come un calore intensissimo. Non si tratta più dei MITI e dei SIMBOLI della potenza, ma di un'ESPERIENZA che modifica la fisiologia stessa dell'asceta. Abbiamo ottime ragioni per credere che tale esperienza sia stata conosciuta dai mistici e dagli stregoni dei tempi più antichi. Un grande numero di tribù «primitive» si rappresenta il potere magico-religioso come «bruciante» e lo esprime con termini che significano «calore», «bruciore», «molto caldo», eccetera. Proprio per questa ragione gli stregoni e i maghi «primitivi» bevono acqua salata o pepata e mangiano piante molto piccanti: vogliono così aumentare il loro «calore» interiore. Nell'India moderna i musulmani credono che un uomo in comunicazione con Dio diventi «bruciante». Chiunque operi miracoli è chiamato «bollente». Per estensione, tutte le persone e le azioni che implicano un qualsivoglia «potere» magico-religioso sono considerate «brucianti». Bisogna anche ricordare che gli sciamani e i maghi sono sempre ritenuti «signori del fuoco»: mangiano carboni accesi, toccano ferro incandescente, camminano sul fuoco. D'altra parte, hanno una grande resistenza al freddo: sia gli sciamani delle regioni artiche, sia gli asceti dell'Himalaya danno prova, grazie al loro «calore magico», di una resistenza che sorpassa l'immaginazione.

(49) Come abbiamo osservato al c. 5, (50) il significato di tutte le tecniche di «potere sul fuoco» e di «calore magico» è più profondo: indicano l'accesso a un certo stato estatico o a uno stato non condizionato di libertà spirituale. Ma il POTERE SACRO sperimentato come calore intensissimo non è ottenuto unicamente con tecniche sciamaniche e mistiche, è anche conquistato con le esperienze delle iniziazioni militari. Parecchi termini del vocabolario «eroico» indoeuropeo - "furor", "ferg", "wut", "menos" - esprimono proprio il «calore intensissimo» e la «collera» che caratterizzano, sugli altri piani della sacralità, l'incorporazione della POTENZA. (51) Proprio come uno "yogi" o uno sciamano, il giovane eroe si «scalda» durante il combattimento iniziatico. L'eroe celtico Cuchulinn esce dalla sua prima impresa (che d'altronde equivale, come ha dimostrato Georges Dumézil, a un'iniziazione di tipo guerriero) talmente «riscaldato» da dover essere immerso successivamente in tre orci di acqua fredda.

«Messo nel primo orcio, riscaldò talmente l'acqua che questa spezzò l'orcio come si rompe un guscio di noce. Nel secondo orcio l'acqua fece bolle grosse come un pugno. Nel terzo orcio il calore fu come quello che certi uomini sopportano e altri non possono sopportare.

Allora la collera ("ferg") del giovanetto diminuì e gli vennero dati gli abiti». (52) Questa «collera», che si manifesta come un calore vivissimo, è un'esperienza magico-religiosa; non ha nulla di «profano», nulla di «naturale», è il segno della presa di possesso di una sacralità. In

quanto POTENZA SACRA, può essere trasformata, differenziata, sfumata attraverso un lavoro ulteriore d'integrazione e di «sublimazione». Il termine indiano "kratu", che originariamente indicava «l'energia propria del guerriero ardente, principalmente di Indra", poi «la forza vittoriosa, la forza e l'ardore eroici, la bravura, il gusto per il combattimento", e per estensione il «potere» e la «maestà» in generale, ha finito col designare «la forza dell'uomo pio, che lo rende capace di seguire le prescrizioni del "rta" e di raggiungere la beatitudine». (53) E' quindi evidente che la «collera» e il «calore» provocati da un accrescimento violento ed eccessivo di POTENZA sono temuti dalla maggior parte dei mortali: una tale potenza allo stato «bruto» interessa soprattutto gli stregoni e i guerrieri; coloro che cercano nella religione la confidenza e l'equilibrio, si difendono dal «calore» e dal «fuoco» magico. Il termine sanscrito "santi", che designa la tranquillità, la pace dell'anima, l'assenza di passioni, il sollievo dalle sofferenze, deriva dalla radice "sam", che includeva originariamente il senso di spegnere il «fuoco», la collera, la febbre, insomma il «calore» provocato dalle POTENZE demoniache. (54) L'indù dei tempi vedici sentiva il pericolo della magia e si difendeva dalla tentazione di un eccesso di potere. (55) Ricordiamo di sfuggita che anche il vero "yogi" deve vincere la tentazione dei «poteri magici» ("siddhi") - la tentazione di poter volare o di diventare invisibile, eccetera - per ottenere lo stato perfettamente non condizionato del "samadhi". Non si deve giungere tuttavia alla conclusione che l'esperienza del «calore» o il raggiungimento dei «poteri» appartengano esclusivamente alla sfera della magia: «calore», «bruciore», «fuoco interiore», epifanie luminose, come ogni sorta di «potenza», sono attestati universalmente nella storia delle religioni e nelle mistiche più evolute. Un santo e uno sciamano, uno "yogi" e un «eroe» sperimentano il calore soprannaturale nella misura in cui superano, SUL PIANO CHE E' LORO PROPRIO, la condizione umana profana e incorporano la sacralità.

"POTENZE" E "STORIA".

Cerchiamo di non perdere il filo: abbiamo trovato presso gli Ebrei il conflitto tra la vera religione di Jahvè e l'esperienza della sacralità cosmica incarnata nei Baal e nelle Astarti. E' il conflitto fra POTENZE religiose di ordini completamente diversi: da una parte le antiche ierofanie cosmiche; dall'altra la sacralità rivelata come persona, Jahvè, che si manifesta non più soltanto nel cosmo, ma soprattutto nella STORIA. Abbiamo interrotto a questo punto l'analisi della fede in Jahvè, per rivolgerci all'India dove, con il saktismo e il tantrismo, LA RELIGIONE DELLA POTENZA sembra aver toccato il suo più alto vertice. Nel mondo decaduto del "kali-yuga" si può ottenere la liberazione soltanto risvegliando l'energia cosmica che dorme nel proprio corpo e forzandola a risalire al "sahasrara-cakra" e a unirsi con la

coscienza pura simboleggiata da Siva. E' chiara la differenza dalle religioni popolari della protostoria orientale, lumeggiate dai culti dei Baal e delle Grandi Dee. Il tantrismo rappresenta un atto audace d'interiorizzazione: il "pantheon", l'iconografia, il rituale del tantrismo hanno valore soltanto nella misura in cui sono interiorizzati, assimilati, «realizzati» da un'esperienza complessa che impegna sia il corpo sia la psiche e la coscienza. Apparentemente, la funzione della Sakti è considerevole. Ma non bisogna dimenticare che la liberazione si ottiene dall'UNIONE di Sakti con Siva. Nel tantrismo Siva, la Coscienza Pura, è passivo: la sua «impotenza» è simile allo stato del "deus otiosus" nelle religioni «primitive». Gli Esseri Supremi sono diventati passivi, indifferenti, «assenti»; il loro posto è stato occupato da figure divine FORTI e POTENTI. Questa situazione ci ricorda il mito della nascita di Sakti: gli dèi, con a capo l'Essere Supremo, hanno assommato le loro «potenze» per creare la dea, che ormai detiene la forza e la vita. Ma il "tantrika" si sforza di RIFARE IL PROCESSO INVERSO: poiché lo Spirito Puro, Siva, l'Essere Supremo, è divenuto «impotente» e passivo, occorre «dinamizzarlo» unendolo con la propria Sakti, staccata da lui (con l'atto della creazione) e dispersa nel cosmo. La realizzazione di questo atto paradossale - l'unificazione dei due principi contrari - si manifesta fisiologicamente in un calore intensissimo. Abbiamo visto che questo è un fenomeno universale presso gli stregoni e i mistici, il cui significato può essere così espresso: il calore soprannaturale significa la REALIZZAZIONE DI UN PARADOSSO GRAZIE AL QUALE VIENE SUPERATA LA CONDIZIONE UMANA. Volendo rappresentare tale processo nella prospettiva della storia delle religioni primitive, si potrebbe parlare di un tentativo di «ridinamizzare» l'Essere Supremo unificandolo con le POTENZE che l'avevano sostituito. Essendo Siva il simbolo dello Spirito Puro, della Coscienza Assoluta, lo sforzo di «attirarlo» attraverso l'unione con la sua Sakti denota, fra l'altro, il rispetto e la venerazione di cui continua a godere l'Essere Supremo, anche quando è divenuto «impotente».

Infatti questo Essere Supremo non scompare mai totalmente da quello che si potrebbe chiamare il subcosciente religioso dell'umanità. Pur diventando «impotente» e, di conseguenza, assente dal culto, ciò che gli è essenziale - la trascendenza, l'onniscienza, i poteri cosmogonici - sopravvive in simbolismi e riti che apparentemente non hanno nulla in comune con l'Essere Supremo. Il simbolismo celeste esprime sempre la SACRALITA' DELLA TRASCENDENZA: ciò che è «in alto», ciò che è «innalzato» rappresenta il sacro per eccellenza. Allontanato dal mito e sostituito nel culto, il cielo conserva un posto importante nel simbolismo. E questo simbolismo celeste si rivela in parecchi riti (di ascensione, di scalata, di iniziazione, di regalità, eccetera), in parecchi miti (l'Albero Cosmico, la Montagna Cosmica, la catena delle frecce, eccetera), in parecchie leggende (il volo magico, eccetera).

Il simbolismo del «Centro», che ha una funzione importante in tutte le religioni, è inseparabile dal simbolismo celeste: appunto al «Centro del Mondo» può avvenire la rottura di livello che rende possibile la penetrazione nel cielo. (56) In più, la cosmogonia - che, come abbiamo visto, è l'opera degli Esseri Supremi - continua a conservare un posto privilegiato nella coscienza religiosa delle società arcaiche. La creazione del mondo diventa l'archetipo di ogni «creazione», di ogni costruzione, di ogni azione reale ed efficace. E assistiamo a questo curioso fenomeno: IL CREATORE non gode più dell'attualità religiosa ma LA CREAZIONE serve da modello a ogni sorta di azione. Quando si costruisce un altare rituale, una casa o una barca, eccetera, quando si procede alla guarigione di un malato o all'intronizzazione di un re o si tenta di salvare un raccolto, quando si celebra l'atto coniugale o si cerca di guarire la sterilità di una donna, quando ci si prepara per la guerra o si cerca l'ispirazione poetica - e anche in molte altre circostanze, circostanze importanti per la collettività o per l'individuo -, si recita il mito cosmogonico, si imita ritualmente e simbolicamente la creazione del mondo.

Ma il fatto più significativo è che tutti gli anni si procede alla distruzione simbolica del mondo (e quindi della società umana) per poterlo creare di nuovo; tutti gli anni si ripete la cosmogonia imitando ritualmente il gesto archetipico della creazione. (57) Tutto questo prova che i simbolismi derivanti dalla struttura e dall'attività degli Esseri Supremi celesti hanno continuato a reggere la vita religiosa dell'umanità arcaica anche dopo che questi sono scomparsi dal culto; il simbolismo ha conservato, in modo allusivo e occulto, il ricordo della persona divina che si era ritirata dal mondo.

Simbolismo non significa razionalismo; anzi, ne è l'opposto. Ma nella prospettiva di un'esperienza religiosa di tipo personalistico il simbolismo si confonde con il razionalismo: è «astratto», non tiene conto della persona divina, del «Dio Vivo», dotato di una "tremenda majestas" e avvolto nel "mysterium fascinans" di cui parla Rudolf Otto. Di conseguenza, la vera fede rifiuta sia la sacralizzazione della vita lumeggiata dai culti dei Baal e delle Astarti, sia la religiosità «astratta» fondata soltanto sui simboli e sulle idee.

Jahvè è la persona divina che si rivela nella storia, e in questo consiste la sua grande novità. Anche altrove il dio si era rivelato in quanto persona: ricordiamo la terribile epifania di Krishna. (58) Ma la rivelazione dell'Essere Supremo in forma di Krishna è avvenuta in un luogo mitico, Kurukshetra, e in un tempo mitico: la grande battaglia tra i Kaurava e i Pandava. Invece la caduta di Samaria è avvenuta nella storia, ed è stata voluta e provocata da Jahvè; fu una teofania di tipo nuovo, altrove sconosciuto: fu un INTERVENTO DI JAHVE' NELLA STORIA. Di conseguenza, non era più reversibile né ripetibile. La caduta di Gerusalemme non ripete la caduta di Samaria: la distruzione di Gerusalemme esprime una nuova teofania storica, una nuova «collera» di Jahvè. Tali «collere» rivelano la "tremenda

majestas" che emana da una persona, Jahvè, e non più da una POTENZA religiosa transpersonale. In quanto persona - cioè in quanto essere che gode di libertà perfetta - Jahvè esce dall'«astratto», dal simbolo, dalla generalità, agisce nella storia e intrattiene rapporti con esseri storici. E quando il Dio Padre si «svela» in un modo radicale e completo incarnandosi in Gesù Cristo, la storia stessa diventa una teofania. La concezione del tempo mitico e dell'eterno ritorno è definitivamente superata. (59) Questa è stata una grande rivoluzione religiosa; tanto grande da non poter essere assimilata completamente neppure in duemila anni di vita cristiana. Ci spieghiamo: quando il sacro si manifestava unicamente nel cosmo, era facilmente RICONOSCIBILE: per l'uomo religioso precristiano era infatti facile distinguere una pietra sacra da tutte le altre pietre che non incorporavano il sacro; era facile distinguere un segno investito di potenza - un cerchio, una spirale, una svastica, eccetera - da tutti gli altri che non lo erano; facile anche separare il tempo liturgico dal tempo profano: a un certo momento il tempo profano cessava di scorrere e, per il fatto stesso che era iniziato il rito, cominciava il tempo liturgico, il tempo sacro. Per il giudaismo, ma soprattutto per il cristianesimo, la divinità si è manifestata nella storia. Il Cristo e i suoi contemporanei fanno parte della storia. Evidentemente, non soltanto della storia. Ma, incarnandosi, il Figlio di Dio ha accettato di subire la storia; proprio come la sacralità, manifestandosi nei vari oggetti cosmici, accettava paradossalmente gli innumerevoli condizionamenti dell'oggetto. Per il cristiano, di conseguenza, vi è una separazione radicale tra i differenti avvenimenti storici: certi avvenimenti sono stati teofanie (per esempio, la presenza storica del Cristo), certi altri sono soltanto avvenimenti profani. Ma il Cristo continua ad essere presente nella storia attraverso il suo corpo mistico, la Chiesa. E per il vero cristiano questo crea una situazione estremamente difficile. Non può più rifiutare la storia, ma non può più accettarla in blocco. Deve continuamente SCEGLIERE, sforzarsi di distinguere, nella massa degli avvenimenti storici, l'avvenimento che PER LUI potrebbe essere investito di significato salvifico.

Sappiamo come questa scelta sia difficile: nella storia la separazione tra il sacro e il profano - così chiara e netta nel tempo precristiano - non è più evidente. Tanto più che da due secoli la caduta dell'uomo nella storia è diventata vertiginosa. Chiamiamo «caduta nella storia» la presa di coscienza dei molteplici condizionamenti storici di cui l'uomo moderno è vittima. Quanto il cristiano moderno invidia la fortuna dell'indù! Nella concezione indiana anche l'uomo del "kali- yuga" è decaduto, cioè condizionato dalla vita carnale: l'occultamento dello spirito nella carne è quasi totale, sicché bisogna partire dalla carne per ritrovare la libertà spirituale. Ma il cristiano moderno si sente decaduto non soltanto a motivo della sua condizione carnale, bensì anche a causa della sua condizione storica. Gli ostacoli sul cammino della salvezza non gli provengono più né dal cosmo né dalla carne - dalla vita -, bensì dalla storia: egli vive nel terrore della storia.

Il cristiano moderno riesce forse a difendersi dalle tentazioni della vita, ma gli è impossibile resistere, in quanto cristiano, al movimento che lo trascina negli ingranaggi della Storia. Viviamo in un'epoca in cui possiamo evitare gli ingranaggi della storia soltanto con un audace atto di evasione. Ma l'evasione è interdetta al vero cristiano. Per lui non esiste via d'uscita: poiché l'incarnazione è avvenuta nella storia, poiché la venuta del Cristo segna l'ultima e la più alta manifestazione della sacralità nel mondo, il cristiano può salvarsi soltanto nella vita concreta, storica, nella vita che è stata scelta e vissuta dal Cristo. Sappiamo che cosa l'aspetta: il «terrore» e l'«angoscia», il sudore «come di grosse gocce di sangue», l'«agonia», «la tristezza fino a morirne». (60).

NOTE.

Nota 1. R. OTTO, "Das Heilige", Breslavia 1917 (trad. it. di E.

Buonaiuti, "Il Sacro", Feltrinelli, Milano 1966); ID., "Aufsätze, das Numinose betreffend", Gotha 1923.

Nota 2. Gen. 18, 27.

Nota 3. Su questo problema, cfr. M. ELIADE, "Trattato di storia delle religioni", trad. it. cit., pp. 24 ss.

Nota 4. R. H. CODRINGTON, "The Melanesians", Oxford 1891, p. 118, nota 1.

Nota 5. Ivi, p 120.

Nota 6. Cfr. "Trattato...", pp. 26 ss.; H. WEBSTER, "Magic. A Sociological Study", Stanford 1948, pp. 3 ss.

Nota 7. Codrington cit., p. 119.

Nota 8. Ivi, p 119.

Nota 9. Cfr. H. I. HOGBIN, "Mana", in «Oceania», 6, 1936, pp. 241-274; A. CAPELL, "The Word «Mana». A Linguistic Study", ivi, 9, 1938, pp.

89-96; R. W. WILLIAMSON, "Essays in Polynesian Ethnology", Cambridge 1939, pp. 264 ss. Cfr. anche le indicazioni bibliografiche nel nostro "Trattato...", pp. 485-487; P. RADIN, "Die religi«se Erfahrung der Naturv”lker", Rhein-Verlag, Zurigo 1951, pp. 12-19.

Nota 10. H. I. Hogbin cit., p. 257.

Nota 11. Ivi, p. 264.

Nota 12. P. RADIN, "Religion of the North American Indians", in «Journal of American Folklore», 28, 1914, pp. 335-373.

Nota 13. Ivi, p. 352.

Nota 14. R. KARSTEN, "The Civilization of the South American Indians", Londra 1926, p. 375.

Nota 15. Per esempio è sconosciuto a Otang (nordest delle Solomone), a Wogeo, una delle isole della Nuova Guinea (cfr. H. I. HOGBIN, "Mana" cit. pp. 268 ss.), a Waga vaga, Tubetude, eccetera (cfr. C. G.

SELIGMAN, "The Melanesians of British New Guinea", Cambridge 1910, p.

576; A. CAPELL, "The Word «Mana»..." cit., p. 92).

Nota 16. H. I. Hogbin cit, p. 274.

Nota 17. Evidentemente, sarebbe futile voler ricercare nelle lingue arcaiche questa terminologia pretenziosa dei filosofi - "reale- irreale", e così via - ma si ritrova "la cosa". Per la coscienza dei popoli arcaici, il "forte", il "sacro" è un'espressione della "realtà per eccellenza".

Nota 18. Sugli Esseri Supremi in Melanesia e sulla loro «storia» cfr.

W. SCHMIDT, "Der Ursprung der Gottesidee", I, Münster in Westfalia 1912, pp. 412 ss., 480 ss. Sugli esseri uranici in Melanesia, cfr. R.

PETTAZZONI, "Dio", I, Roma 1922, pp. 139 ss.

Nota 19. J. ABBOTT, "The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Beliefs", Londra 1932.

Nota 20. Ivi, pp. 310 ss.

Nota 21. Anche gli sciamani «creano» con l'ascesi e la concentrazione.

R. Pettazzoni suppone che l'immagine degli esseri creatori si sia formata nei primitivi in seguito alle loro osservazioni sul comportamento degli sciamani; cfr. il suo articolo "Mythes des Origines et Mythes de la Création", in "Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religions", Amsterdam 1951, pp. 67-78, pp.

75 ss. Crediamo che il processo sia stato perfettamente inverso, poiché nelle loro tecniche gli sciamani si sforzano di imitare modelli mitici, queste figure mitiche dipendono a loro volta

dall'immagine dell'essere celeste. Cfr. il nostro "Lo Sciamanismo..." cit. vedi anche oltre, pp. 237 ss.

Nota 22. Cfr. il nostro "Trattato...", pp. 48 ss.

Nota 23. Vedere R. PETTAZZONI, "Dio" cit., pp. 173 ss.- ID., "L'onniscienza di Dio", Torino 1955, pp. 501 ss.

Nota 24. "Rig Veda", I, 35, 7 s.

Nota 25. "Atharva Veda", IV, 16, 2-7.

Nota 26. Evidentemente, l'«origine» dei suoi poteri è abbastanza complessa: Varuna è a un tempo dio celeste, Dio Sovrano, stregone, cfr. i nostri "Trattato..." cit., pp. 77 ss.; "Images et Symboles" cit., cap. 3: «Le "dieu lieur" et le symbolisme des noeuds».

Nota 27. Cfr. i testi citati nel nostro "Trattato...", pp. 81 ss.

Nota 28. Raffaele Pettazzoni spiega la lontananza e l'oziosità degli dèi creatori con il fatto stesso che hanno compiuto l'atto della creazione e quindi sono diventati inattuali; cfr. "Mythes des Origines et Mythes de la Création" cit., p. 75. Questo è in parte vero, ma non bisogna dimenticare che la creazione, cioè la cosmologia, continua a servire da modello esemplare a ogni atto di «creazione» umana (per esempio, la costruzione di un tempio, di un altare, di un palazzo, di una casa, eccetera), e anche a un certo numero di azioni (come, per esempio, le guarigioni), cfr. M. ELIADE, "Il mito dell'eterno ritorno", trad. it. cit., pp. 29 ss.

Nota 29. Cfr. il nostro "Trattato...", pp. 55 ss.

Nota 30. Ivi, pp. 52 ss., 122 ss., passim.

Nota 31. 1 Sam. 12, 10.

Nota 32. Cfr. il nostro "Il mito dell'eterno ritorno" cit., pp. 131 ss.

Nota 33. Cfr. il nostro "Trattato...", pp. 245 ss., 342 ss.; vedi oltre, pp. 310 ss.

Nota 34. Cfr. "Trattato...", pp. 94 ss.

Nota 35. Ivi, pp. 96 ss., 102 ss.

Nota 36. Cfr., per esempio, G. DUMEZIL, "Ouranos-Varuna", Parigi 1934; W. STAUDACHER, "Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern", Tubinga 1942; cfr.

anche il nostro "Trattato...", pp. 84 ss.

Nota 37. Is. 1, 11-17 Nota 38. Cfr. "Il mito dell'eterno ritorno", pp. 145 ss.

Nota 39. SIVACANDRA VIDYARNAVA BHATTACARYA, "Tantratattva", trad.

ingl. di A. Avalon, Londra-Madras 1914, II; p. XVII.

Nota 40. "Devi Bhagavata", cit. da A. AVALON, "Hymns to the Goddess", Londra 1913.

Nota 41. "Mahanirvana Tantra".

Nota 42. Cfr. M. ELIADE, "Lo Yoga..." cit., pp. 339 ss.

Nota 43. H. ZIMMER, "Myths and Symbols in Indian Art and Civilization", New York 1946, p. 191.

Nota 44. Cfr. A. AVALON, "The Serpent Power", ed. 2, Madras 1924, p.

242 (trad. it.: "Il potere del Serpente", Roma 1968).

Nota 45. LAMA KASI DAWA SAMDUP e W. Y. EVANS-WENTZ, "Le Yoga Tibétain et les Doctrines Secrètes", trad. fr., Parigi 1938, pp. 315 ss., 322 ss. Cfr. anche H. MASPERO, "Les procédés de «nourrir le principe vital" dans la religion taoiste ancienne", in «Journal Asiatique», aprile-giugno, luglio-settembre 1937 (pp. 177-252, 353-430), p. 205.

I, 244, passim.

Nota 47. Per esempio "Dhammapada", 387.

Nota 48. Sul "tapas" e le sue valenze sciamaniche, cfr. il nostro "Lo Sciamanismo...", pp. 314 ss.

Nota 49. Ivi, pp. 353 ss.; vedi sopra, pp. 155 s.

Nota 50. Ivi, pp 109 s.

Nota 51. Cfr. i bei volumi di G. DUMEZIL, "Mythes et dieux des Germains", Parigi 1939, e "Les Horaces et les Curiaces", Parigi 1942.

Nota 52. "Tƒin b" Cuƒlnge", riassunto e tradotto da DUMEZIL, "Les Horaces et les Curiaces" cit., pp. 35 ss. Il medesimo «calore mistico» (del tipo «guerriero») distingue l'eroe dei Narti, Batradz; cfr. G.

DUMEZIL, "Légendes sur les Nartes", Parigi 1930, pp. 50 ss., 179 ss.; "Les Horaces et les Curiaces" cit., pp. 55 ss.

Nota 53. K. RONNOW, "Ved. kratu, eine Wortgeschichtliche Untersuchung", in «Le Monde Oriental», 26, 1932, pp. 1-90; G. DUMEZIL, "Naissance d'Archanges", Parigi 1945, pp. 145 ss. Nelle "Gatha" «il significato di "kratu" corrisponde soprattutto a quest'ultimo senso, morale e propriamente religioso, del vedico "kratu": "kratu" è lo sforzo religioso dell'uomo pio, quello che si potrebbe chiamare il coraggio pio dell'uomo nel combattimento contro il male, che riassume la vita del credente» (Dumézil cit., p. 145).

Nota 54. Cfr. D. J. HOENS, "Santi. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology", L'Aia 1951, specialmente pp. 177 ss.

Nota 55. Si intravede in questo comportamento la reazione ambivalente nei confronti del sacro: l'attrazione e la repulsione di fronte alla potenza magico-religiosa. Sul senso di tale ambivalenza, cfr. il nostro "Trattato...", pp. 19 ss., 433 ss.

Nota 56. Ivi, pp. 111 ss., 392 ss.; cfr. il nostro "Images et Symboles" cit., pp. 33 ss.

Nota 57. Cfr. "Il mito dell'eterno ritorno", pp. 31 ss., 69 ss., 102 ss.; "Trattato...", pp. 413 ss., vedi sopra, p. 135.

Nota 58. "Bhagavad Gita", XI, 5 s.

Nota 59. Cfr. "Il mito dell'eterno ritorno", pp. 161 ss.; "Images et Symboles" cit., pp. 225 ss.

Nota 60. Lc. 22, 44; Mc. 14, 34.

.

.

.

8. LA TERRA MADRE E LE IEROGAMIE COSMICHE.

TERRA GENITRIX.

Un santone indiano, Smohalla, della tribù Umatilla, si rifiutava di lavorare la terra. Diceva: «E' un peccato ferire o tagliare, strappare o graffiare la nostra Madre comune con lavori agricoli». E aggiungeva: «Mi chiedete di arare il suolo? Dovrei prendere una lama per immergerla nel grembo di mia Madre? Ma allora, quando sarò morto essa non mi accoglierà più nel suo grembo. Mi chiedete di vangare e di togliere pietre? Mutilerò le sue carni per giungere fino alle sue ossa? Ma allora, non potrei più entrare nel suo corpo per nascere di nuovo. Mi chiedete di tagliare l'erba e il fieno e di venderlo e di arricchirmi come i bianchi? Ma come oserei tagliare la capigliatura di mia Madre?». (1) Queste parole sono state pronunciate appena mezzo secolo fa, ma ci giungono da molto lontano. L'emozione che suscitano deriva soprattutto dal fatto che ci rivelano, con una freschezza e una spontaneità incomparabili, l'immagine primordiale della Terra Madre. Questa immagine si ritrova dappertutto, sebbene sotto forme e varianti innumerevoli. Sarebbe interessante classificare queste forme e varianti, mostrare come si sono sviluppate, come sono passate da una civiltà a un'altra. Ma un simile lavoro esigerebbe un intero volume: per portarlo a buon fine bisognerebbe entrare in particolari tecnici che interessano soprattutto o solamente gli specialisti, nel caso specifico gli etnologi e gli storici delle religioni. Non possiamo dunque intraprenderlo in questa sede. Per il nostro intento è più agevole passare in rassegna alcune immagini della Terra Madre, tentare di comprendere ciò che ci rivelano, provare a decifrare il loro messaggio. Ogni immagine primordiale porta in sé un messaggio che interessa direttamente la condizione umana, poiché l'immagine svela aspetti della realtà ultima altrimenti inaccessibili.

Che cosa ci rivelano le parole appena citate del santone indiano? Egli condanna e rifiuta il lavoro dei campi perché non vuole ferire il corpo di sua Madre, la Terra. Le pietre sono assimilate alle ossa della Terra Madre, il suolo alle sue carni, le piante ai suoi capelli.

Come vedremo più avanti, l'equiparazione degli organi a sostanze o a regioni cosmiche, come l'immagine di un essere divino antropocosmico, si ritrovano anche sotto altre forme: talvolta si tratta di un gigante primordiale androgino, oppure, anche se più raramente, di una Grande Divinità maschile cosmica. Vedremo come si possono interpretare queste variazioni di sesso. Per ora soffermiamoci sull'immagine della terra in quanto donna, in quanto madre. E' la "Terra Mater" o la "Tellus Mater" ben nota delle religioni mediterranee, che dà origine a tutti gli esseri. Il santone Smohalla non ci dice in che modo gli uomini sono nati dalla madre

tellurica, ma i miti americani ci rivelano come sono avvenuti i fatti all'origine, "in illo tempore": i primi uomini sono vissuti per un certo tempo nel grembo della loro madre, cioè in fondo alla terra, nelle sue viscere. Là, nelle profondità telluriche, conducevano una vita per metà umana: erano in un certo modo degli embrioni ancora imperfettamente formati. Questo, almeno, è quanto affermano gli Indiani Lenni Lenape o Delaware che abitavano la Pennsylvania. Secondo i loro miti il Creatore, pur avendo già preparato per loro sulla superficie della terra tutte le cose di cui godono attualmente, aveva tuttavia deciso che gli uomini restassero ancora per qualche tempo nascosti nel ventre della loro madre tellurica, per meglio svilupparsi, per maturare. Secondo alcuni, gli antenati che vivevano nelle profondità della terra avevano già una forma umana; secondo altri, avevano invece l'aspetto di animali. (2) Questo mito non è isolato. Gli Irochesi ricordano l'epoca in cui vivevano sotto terra: là sotto era sempre notte perché il sole non vi penetrava mai. Ma, un bel giorno, uno di loro trovò un'apertura e salì arrampicandosi fino alla superficie della terra. Mentre passeggiava in quel paesaggio strano e bello incontrò una cerva, la uccise e ritornò con quella sotto la terra. La carne della cerva era buona e tutto ciò che quello raccontava a proposito dell'altro mondo, il mondo della luce, interessò vivamente i suoi compagni. Decisero all'unanimità di arrampicarsi alla superficie. (3) Altri miti indiani parlano di un tempo antico in cui la Madre Terra produceva gli uomini allo stesso modo in cui ai nostri giorni produce gli arbusti e i cespugli. (4) Ritroveremo in seguito questo motivo della nascita degli uomini alla maniera delle piante.

.

MITI DI EMERSIONE.

Per ora ricordiamo ancora alcuni miti sulla gestazione e sul parto. In lingua navaho la terra si chiama Na‰sts né letteralmente «la Donna Orizzontale» oppure «la Donna Sdraiata». Secondo i Navaho esistono quattro mondi sotterranei sovrapposti; gli Zu¤i chiamano questi mondi le quattro matrici della terra. Proprio là, nella più profonda matrice della terra, vissero gli uomini all'inizio. Essi sono emersi alla superficie attraverso un lago o una fonte, oppure, secondo altre tradizioni, arrampicandosi lungo una vite (secondo i Mandan) oppure lungo una canna (secondo i Navaho). Un mito zu¤i racconta che all'origine del tempo, "in illo tempore", i «Gemelli della Guerra» sono discesi attraverso un lago nel mondo sotterraneo. Laggiù hanno incontrato un popolo «vaporoso e instabile», che non si cibava con nutrimento solido ma si nutriva soltanto «dei vapori e degli odori» degli alimenti. Questi uomini rimasero inorriditi vedendo i Gemelli nutrirsi di sostanze solide, perché nel mondo sotterraneo tali alimenti venivano rifiutati. Dopo numerose avventure i Gemelli ricondussero con loro alla superficie un certo numero di quegli uomini sotterranei; appunto da costoro

discende l'umanità attuale. E' questa la ragione, prosegue il mito, per cui il neonato si nutre esclusivamente di «vento» fino al momento in cui la «corda invisibile» viene tagliata; allora soltanto può cominciare ad assorbire latte e un nutrimento molto leggero, tuttavia ancora con grandissima difficoltà.

(5) Questo mito collega evidentemente l'ontogenesi e la filogenesi: la condizione dell'embrione e del neonato è equiparata all'esistenza mitica della specie umana nel grembo della terra; ogni bambino ripete nella condizione prenatale la situazione dell'umanità primordiale.

L'assimilazione della madre umana alla Grande Madre tellurica è completa. Si comprenderà meglio questa simmetria tra il parto e l'antropogonia - oppure, se vogliamo usare la terminologia scientifica, tra l'ontogenesi e la filogenesi - quando avremo ricordato il mito zu¤i della creazione del mondo e dell'umanità.

Eccone il riassunto: All'inizio esisteva soltanto Awonawilono, il Creatore ("The Maker and Container of All"). Egli era tutto solo nel vuoto universale. Si trasforma in sole e produce dalla sua propria sostanza due germi con i quali impregna le Grandi Acque: sotto l'intenso calore della sua luce le acque del mare diventano verdi e si forma una schiuma che cresce continuamente per prendere infine la forma della Terra Madre e del Padre Cielo (Awitelin Tsita, la «"Four-fold Containing Mother Earth"», e Apoyan Tächu, l'«"All-covering Father Sky"»). Dall'unione fra questi due gemelli cosmici, il Cielo e la Terra, nasce la vita sotto la forma di miriadi di creature. Ma la Terra Madre trattiene tutti questi esseri nel proprio ventre, in quello che il mito chiama «le quattro matrici del mondo». Nella più profonda di queste «caverne-matrici» i semi degli uomini e delle creature si sviluppano a poco a poco fino a schiudersi: escono infatti come l'uccello si schiude dall'uovo. Ma sono ancora esseri imperfetti: serrati, pigiati nelle tenebre, strisciano gli uni sugli altri come rettili, mormorano, si lamentano, si sputano addosso e si rivolgono ingiurie indecenti. Alcuni di loro si sforzano tuttavia di sfuggire a questa situazione, e questo sforzo si trasforma in un aumento di saggezza e di umanità. Soprattutto uno si distingue da tutti gli altri: il più intelligente, il maestro, P¢shaiyank'ya, che partecipa in un certo senso della condizione divina; infatti, ci dice il mito, era apparso sotto le acque primordiali allo stesso modo in cui il sole si era manifestato al di sopra delle acque. Questo grande saggio - che simboleggia probabilmente il sole notturno - emerge tutto solo alla luce dopo aver attraversato, l'una dopo l'altra, le quattro «caverne-matrici» telluriche; giunge così alla superficie della terra, che si presenta come una vasta isola umida e instabile, e si dirige verso il Padre Sole per supplicarlo di liberare l'umanità sotterranea.

Il sole ripete allora il processo della creazione, ma questa volta si tratta di una creazione di altro ordine; il sole vuole produrre esseri intelligenti, liberi e potenti: impregna di nuovo la schiuma della Terra Madre, e da questa schiuma nascono due gemelli. Il sole accorda loro ogni sorta di poteri magici e li consacra antenati e signori degli uomini. Allora i gemelli sollevano il cielo e con i loro coltelli - che sono «pietre di fulmine» - fanno scoppiare le montagne e attraverso questo corridoio discendono nelle tenebre sotterranee.

Là, nelle profondità della terra, vi sono tutte le specie di erbe e di piante rampicanti. I gemelli soffiano su una di queste e la fanno crescere e salire fino alla luce. Ne fanno quindi una scala su cui gli uomini e le altre creature si arrampicano fino alla seconda caverna.

Molti di loro cadono per via; questi resteranno per sempre nelle profondità: diventano mostri e provocano i terremoti e altri cataclismi. In questa seconda caverna-matrice vi era sempre buio, ma vi era un poco più di spazio perché, ci dice il mito, la caverna «era più vicina all'ombelico della terra». Segnaliamo di passaggio l'allusione al simbolismo del Centro: presso gli Zu¤i, come presso tanti altri popoli, la creazione dell'uomo avviene al Centro del Mondo.) Questa seconda caverna-matrice porta il nome di «Matrice Ombelicale o Luogo della Gestazione».

Di nuovo i gemelli fanno crescere la scala e guidano con attenzione il popolo sotterraneo in gruppi successivi, gruppi che diventeranno più tardi gli antenati delle sei razze umane. Arrivano nella terza caverna-matrice, più grande e più luminosa: è la «Matrice Vaginale o Luogo della Generazione o della Gestazione». E' una caverna ancora più larga e più luminosa, come una vallata sotto le stelle. Gli uomini vi rimangono per un certo periodo di tempo e si moltiplicano. Allora i gemelli li conducono nella quarta ed ultima caverna, che si chiama l'«Ultima (caverna) scopribile o la Matrice del Parto». Qui la luce è come quella dell'alba e gli uomini cominciano a percepire il mondo e a svilupparsi intellettualmente, ognuno in conformità con la propria natura. Occupandosi di loro come di piccoli bimbi, i gemelli completano la loro educazione insegnando loro a cercare prima di tutto il Padre Sole, che rivelerà loro la saggezza.

Ma questa caverna, a sua volta, diventa troppo piccola poiché gli uomini non cessano di moltiplicarsi; i gemelli li fanno allora salire fino alla superficie della terra, che porta il nome di «Mondo della Luce Diffusa della Conoscenza o della Vista». Quando emersero completamente alla superficie, questi esseri avevano ancora un'apparenza subumana: erano neri, freddi, umidi, avevano le orecchie a membrana come i pipistrelli, e le dita dei piedi riunite come i palmipedi e avevano anche la coda. Non erano ancora capaci di camminare in posizione verticale: saltavano come rane, si arrampicavano come lucertole. E il tempo aveva un altro ritmo: otto anni duravano quattro giorni e quattro notti, perché il mondo era nuovo e

recente. (6) E' superfluo commentare il simbolismo ginecologico e ostetrico di questo bel mito sull'origine degli uomini. L'immagine della terra combacia perfettamente con quella della madre; l'antropogonia è descritta in termini di ontogenia. La formazione dell'embrione e il parto ripetono l'atto grandioso della nascita dell'umanità, concepita come un'emersione dalla più profonda caverna-matrice ctonia. Ma, come abbiamo appena visto, l'emersione avviene sotto il segno dello spirito; è il sole che, tramite i gemelli, guida e aiuta gli uomini a raggiungere la superficie della terra. Abbandonata a se stessa, la vita - cioè l'opera della prima ierogamia fra la terra e il cielo - sarebbe rimasta per sempre al livello dell'esistenza fetale. Il mito zu¤i ce lo dice in un modo perfettamente chiaro: nella più profonda delle caverne-matrici gli uomini si comportavano come larve: erano una folla brulicante che si lamentava e si ingiuriava nelle tenebre. Il cammino verso la luce equivale all'emersione dello spirito. I gemelli solari guidano questa umanità embrionale fino alla soglia della coscienza.

Come tutti i miti, anche questo è esemplare, cioè serve da esempio e modello a un grande numero di attività umane. Infatti non bisogna pensare che la rievocazione dei miti cosmogonici e antropogonici si prefigga unicamente di dare risposta a domande come: chi siamo? da dove veniamo? Simili miti costituiscono anche esempi da seguire quando si tratta di CREARE qualche cosa o di restaurare, di rigenerare un essere umano, perché per il mondo «primitivo» ogni rigenerazione implica un ritorno alle origini, una ripetizione della cosmogonia. Il valore di tali miti è illustrato, per esempio, dalle usanze dei Navaho: è generalmente in occasione di determinate cerimonie, compiute per guarire un malato o per iniziare un candidato sciamano, che essi raccontano il mito dell'emersione degli uomini dal grembo della terra, cioè delle diverse tappe dell'itinerario faticoso che porta alla superficie del suolo e alla luce. (7) I miti dell'origine degli uomini godono quindi ancora di una grande attualità nella vita religiosa della tribù: la loro rievocazione non avviene in un qualunque momento né in modo arbitrario, ma soltanto per accompagnare e giustificare un rituale destinato a RIFARE qualche cosa (la salute, l'integrità vitale del malato) o a FARE, a creare una nuova situazione spirituale (lo sciamano). Per ridare la salute a un malato, si ripete in sua presenza il processo di formazione del mondo, si riattualizza l'emersione dei primi uomini dal grembo della terra. E appunto grazie alla riattualizzazione attiva dell'antropogonia (preceduta d'altronde dal racconto della cosmogonia) il malato ritrova la salute: cioè in quanto sperimenta nel suo essere più profondo il processo primordiale dell'emersione. In altri termini, il malato ritorna contemporaneo della cosmogonia e dell'antropogonia. Il ritorno all'origine - nel caso presente, il ritorno alla Terra Madre -, la ripetizione della cosmogonia e dell'antropogonia intrapresa per assicurare la guarigione, costituisce un tipo importante della terapeutica arcaica.

RICORDI E NOSTALGIE.

Potremmo confrontare i miti di emersione dal grembo della terra con i ricordi di un'esistenza prenatale che certi sciamani nordamericani pretendono di aver sufficientemente conservato. Tali ricordi si riferiscono alla penetrazione dell'anima dello sciamano nel grembo materno, al suo soggiorno nelle tenebre amniotiche e infine al passaggio alla luce. A prima vista tali ricordi dell'esistenza prenatale non hanno nulla a che vedere con i miti dell'emersione degli antenati dal grembo della terra. Ma l'immagine è la stessa: i ricordi personali degli sciamani illustrano il mito di una vita sotterranea seguita dall'emersione alla superficie della terra; evidentemente, con varianti dovute al fatto che tali ricordi si riferiscono a una nascita individuale, ostetrica. Ecco alcuni esempi: uno sciamano racconta che la sua anima aveva deciso d'incarnarsi tra gli Iowa; l'anima penetrò in una capanna sulla cui porta vi era una pelliccia d'orso e vi restò per qualche tempo; poi uscì dalla capanna: lo sciamano era nato. (8) Uno sciamano winnebago racconta le peripezie di una delle sue reincarnazioni: non era entrato in una donna, ma in una camera. «Là sono rimasto cosciente tutto il tempo. Un giorno ho sentito i rumori che facevano i bambini fuori, e anche altri rumori, e ho deciso di andarvi. Allora mi sembrò di passare attraverso una porta, ma in realtà ero di nuovo nato per mezzo di una donna. Appena uscii, l'aria fresca mi colpì e cominciai a gridare». (9) La nostalgia del ritorno alla Terra Madre diventa talvolta un fenomeno collettivo, e allora indica che una società ha rinunciato alla lotta e che si avvicina alla scomparsa totale. E' il caso dei Yaruro dell'America del Sud, popolazione primitiva quanto i Fuegini perché ignora ancora l'agricoltura e non conosce alcun animale domestico oltre al cane. La Grande Madre dei Yaruro vive nell'est, in una regione lontana che si chiama il Paese di Kuma. Proprio nel Paese della Madre se ne vanno i morti; là rinascono come bimbi e vi godono un'esistenza paradisiaca, cioè la vita che i Yaruro affermano di aver conosciuto prima dell'arrivo dei bianchi. Durante la "trance" gli sciamani viaggiano nel Paese di Kuma e raccontano quello che vedono.

Tutta la tribù soffre di una nostalgia per questo paradiso perduto: i Yaruro sono impazienti di morire e di restaurare il Paese della Madre.

(10) Forse l'hanno già fatto: vent'anni fa, quando Petrullo li visitò, ne restavano soltanto poche centinaia...

.

MUTTER ERDE.

E' universalmente diffusa la credenza che gli uomini sono partoriti dalla terra; basta sfogliare alcuni libri scritti su questo argomento, per esempio "Mutter Erde" di Dieterich, oppure "Kind und Erde" di Nyberg. (11) In numerose lingue l'uomo è chiamato «nato dalla terra» (canzoni russe, miti dei Lapponi e degli Estoni, eccetera). (12) Si ritiene che i bimbi «vengano» dal fondo della terra, delle caverne, delle grotte, delle crepe, ma anche delle paludi, delle sorgenti, dei fiumi. Sotto forma di leggenda, di superstizione o semplicemente di metafora, credenze simili sopravvivono ancora in Europa. Ogni regione, e quasi ogni città e villaggio, conosce una roccia o una fonte che «porta» i bimbi: sono i "Kinderbrunnen", i "Kinderteiche", le "Bubenquellen". (13) Guardiamoci dal credere che queste superstizioni o queste metafore siano soltanto spiegazioni per bimbi. La realtà è più complessa. Anche negli europei di oggi sopravvive il sentimento oscuro di una solidarietà mistica con la terra natale, da non confondere con il sentimento profano d'amore per la patria o per la provincia, né con l'ammirazione per il paesaggio familiare o con la venerazione per gli antenati sepolti da generazioni attorno alle chiese dei villaggi. E' ben altro: è l'esperienza mistica dell'autoctonia, il sentimento profondo di essere emersi dal suolo, di essere stati generati dalla terra allo stesso modo in cui la terra ha dato origine, con una fecondità inesauribile, a rocce, fiumi, alberi, fiori. Proprio in questo senso si deve comprendere l'autoctonia: il sentirsi GENTE DEL LUOGO, un sentimento di struttura cosmica che supera di molto la solidarietà familiare e ancestrale. Si sa che in molte culture il padre aveva una funzione secondaria, in quanto si limitava a legittimare il bimbo, a riconoscerlo. "Mater semper certa, pater incertus". Tale situazione si è prolungata per parecchio tempo: nella Francia monarchica si diceva: «Il re è il figlio della regina». Ma era pur sempre un fatto non originario, perché la madre si limitava a RICEVERE il figlio. Innumerevoli credenze ci dicono che le donne diventano incinte quando si avvicinano a determinati luoghi: rocce, caverne, alberi, fiumi. Le anime dei bimbi penetrano allora nel loro ventre e le donne concepiscono. Qualunque sia la condizione di queste anime-bambini - siano o no le anime degli antenati -, una cosa è certa: per incarnarsi, hanno atteso nascoste nei crepacci, nei solchi, nelle paludi, nelle foreste: già da allora vivevano una specie di esistenza embrionale nel grembo della loro vera madre, la terra: da essa vengono i bambini. Secondo altre credenze ancora vive negli europei del secolo Diciannovesimo, dal grembo della terra li portano certi animali acquatici: pesci, rane, soprattutto cigni.

Il ricordo oscuro di una preesistenza nel grembo della terra ha avuto considerevoli conseguenze: ha creato nell'uomo un sentimento di parentela cosmica con l'ambiente che lo circonda; si potrebbe addirittura dire che per un certo tempo l'uomo non aveva tanto la coscienza della sua appartenenza alla specie umana, quanto piuttosto il sentimento di una partecipazione cosmo-biologica alla vita del suo ambiente. Sapeva certamente di avere una «madre immediata», quella che vedeva sempre vicino a lui, ma sapeva anche di venire da più lontano, di essere stato portato da cigni o da rane, di aver vissuto nelle caverne e nei fiumi. E

tutto questo ha lasciato tracce nel linguaggio: a Roma il bastardo era chiamato "terrae filius"; in Romania lo chiamano ancora oggi «figlio di fiori».

Questa specie di esperienza cosmo-biologica creava una solidarietà mistica con il LUOGO, la cui intensità si prolunga tuttora nel folclore e nelle tradizioni popolari. La madre si limitava a completare l'opera della Terra Madre. E, alla morte, il grande desiderio era di ritrovare la Terra Madre, di essere sepolti nel suolo natale; in quel «suolo natale» di cui ora si intuisce il profondo significato. Da ciò la paura di essere sepolti altrove; da qui soprattutto la gioia di ritornare alla «patria», gioia che spesso trapela dalle iscrizioni sepolcrali romane: "hic natus hic situs est" («qui è nato, qui è stato sepolto»); "hic situs est patriae" («questo è il luogo natale»); "hic quo natus fuerat optans erat illo reverti" («dove era nato là ha desiderato ritornare»). (14) L'autoctonia perfetta comprende un ciclo completo, dalla nascita alla morte.

Bisogna ritornare alla madre. «Striscia verso la terra, tua madre!».

(15) «Tu, che sei terra, ti metto nella terra!». (16) «La carne e le ossa ritornino di nuovo alla terra!», si dice durante le cerimonie funebri cinesi.

.

"HUMI POSITIO". LA DEPOSIZIONE DEL BIMBO PER TERRA.

L'esperienza fondamentale che riconosce nella madre la semplice rappresentante della Grande Madre tellurica ha dato origine a usanze innumerevoli. Ricordiamo, per esempio, il parto per terra (la "humi positio"), un rituale che si incontra spesso, dall'Australia alla Cina, dall'Africa all'America del Sud. Presso i Greci e i Romani l'usanza era scomparsa in età storica, ma non vi è dubbio che fosse esistita in un passato più lontano: certe statue di dee della nascita (Eileithyia, Damia, Auxeia) vengono rappresentate in ginocchio, nella posizione esatta della donna che partorisce direttamente sulla terra.

Nei testi demotici egizi l'espressione «sedersi per terra» significava «partorire» o «parto». (18) Il senso religioso di questa usanza è intuitivo: il parto è la versione microcosmica di un atto esemplare compiuto dalla terra, e ogni madre umana non fa che imitare e ripetere l'atto primordiale della comparsa della vita nel grembo della terra: di conseguenza, ogni madre deve trovarsi in contatto diretto con la Grande Genitrice, per lasciarsi guidare da lei nel compimento di quel mistero che è la nascita di una vita, per riceverne le energie benefiche e trovarvi la protezione materna.

Ancor più diffusa è l'usanza di deporre il neonato per terra. In Abruzzo è ancora praticata l'usanza di posare per terra il neonato appena lavato e fasciato. Si ritrova questo rituale in

Scandinavia, in Germania, presso i Parsi, in Giappone e altrove. Il bimbo viene poi sollevato dal padre ("de terra tollere") per indicare il suo riconoscimento. (19) Marcel Granet ha studiato l'atto di posare il bimbo per terra nella Cina antica e ha ottimamente interpretato il significato di questo rito. (20) «IL MORENTE, COME IL BIMBO CHE NASCE», scrive Granet, «VIENE POSATO PER TERRA. Dopo che è stato raccolto l'ultimo respiro su dell'ovatta, dopo che invano è stata richiamata l'anima-soffio che per prima se ne va, tutti piangono attorno al morto steso per terra (ugualmente per terra, per tre giorni, il bimbo vagisce)... Per nascere o per morire, per entrare nella famiglia viva o nella famiglia ancestrale (e per uscire dall'una o dall'altra), vi è una soglia comune, la terra natale. Questa non è affatto soltanto il luogo dove s'inaugura la vita e la sopravvivenza, è anche il grande testimone dell'iniziazione al nuovo genere di esistenza: è il potere sovrano che decide l'esito dell'ordalia latente in questa iniziazione... Quando si depone sulla terra il neonato o il morente, spetta a lei dire se la nascita o la morte sono valide, se bisogna accettarle come fatti acquisiti e regolari... Il rito della deposizione per terra implica l'idea di un'identità sostanziale tra la razza e il suolo. Questa idea si esprime infatti nel sentimento dell'autoctonia, che è il più vivo fra quelli che possiamo ravvisare agli inizi della storia cinese; l'idea di un'alleanza stretta tra un paese e i suoi abitanti è una credenza cosi profonda, che è rimasta alla base e al centro delle istituzioni religiose e del diritto pubblico». (21) Grazie all'analisi di Granet individuiamo al vivo la formazione dell'immagine della Terra Madre. All'inizio appariva «sotto l'aspetto neutro del Luogo Santo come il principio di ogni solidarietà». In seguito, e «nell'insieme di concezioni e di immagini che determinò un'organizzazione della famiglia fondata sulla filiazione uterina, la terra domestica fu concepita con i tratti di una potenza materna e nutrice». (22) E' molto probabile che nei tempi antichi si seppellissero i morti nel recinto domestico, (23) nel luogo per la conservazione delle sementi. Appunto la donna rimase per molto tempo la custode delle sementi: «Al tempo dei Chu le sementi destinate al campo regale non erano affatto conservate nella camera del Figlio del Cielo, ma negli appartamenti della regina». (24) «Nella casa nobile il padre di famiglia mette il proprio letto dove sono le sementi e dove vagano le anime appunto perché egli ha usurpato il posto della madre di famiglia. Vi fu un tempo in cui la famiglia era uterina, sicché nella casa coniugale il marito era soltanto un genero». (25) Solamente più tardi, con la comparsa della famiglia agnatizia e del potere signorile, il suolo divenne un dio. (26) Notiamo una circostanza: prima di essere rappresentata come madre, la terra era sentita come potenza creatrice puramente cosmica, asessuata, oppure, se si preferisce, supersessuata. Ritorna la concezione or ora accennata dell'autoctonia mistica, secondo cui i bambini «vengono» dal suolo stesso. Evidentemente, il suolo che produce i bambini come produce le rocce, le fonti e le erbe, resta sempre una madre, anche se gli attributi femminili di questa maternità non sono sempre evidenti.

Si potrebbe parlare, in questo caso, di una "Urmutter", di una Madre Primordiale.:è, forse, il ricordo oscuro dell'androginia della "Tellus Mater" o delle sue capacità di autogenesi e partenogenesi. Ma su questo importante problema ritorneremo presto.

.

LA MATRICE SOTTERRANEA. GLI "EMBRIONI".

Per ora notiamo che la concezione della terra come genitrice universale si incontra anche a un livello che si potrebbe chiamare il livello geologico dell'esistenza. Se la terra è una madre viva e feconda, anche tutto quello che produce è organico e animato: non soltanto gli uomini e le piante, ma anche le pietre e i minerali. Un grande numero di miti parla delle pietre come di ossa della Terra Madre. Deucalione gettava le «ossa di sua madre» al di sopra delle spalle per ripopolare il mondo. Queste «ossa» erano pietre, ma nelle più vecchie tradizioni dei popoli cacciatori - tradizioni che risalgono al paleolitico - l'osso rappresentava la sorgente stessa della vita; nell'osso era infatti concentrata l'essenza ultima della vita, cominciando dalle ossa rinascevano sia l'animale sia l'uomo.

Seminando pietre, Deucalione seminava in realtà i germi di una nuova umanità.

Se la terra è assimilata a una madre, tutto ciò che è racchiuso nelle sue viscere è come altrettanti embrioni, come altrettanti esseri viventi che stanno per «maturare», cioè per crescere e per svilupparsi. Questa concezione è messa ottimamente in risalto dalla terminologia mineralogica delle diverse tradizioni. Così, per esempio, i trattati indiani di mineralogia descrivono come un embrione lo smeraldo racchiuso nella «matrice della roccia». Il nome sanscrito dello smeraldo è "asmagarbhaja", «nato dalla roccia». Un altro testo distingue il diamante dal cristallo in base alla differenza di età, differenza che è espressa in termini embriologici: il diamante è "pakka", cioè «maturo», mentre il cristallo è "kaccha", «immaturo», «acerbo», insufficientemente sviluppato.

Simili concezioni sono estremamente antiche. Le miniere, proprio come le foci dei fiumi, sono state assimilate alla matrice della Terra Madre. In babilonese il termine "pu" significa contemporaneamente «sorgente di un fiume» e vagina; in egizio la parola "bi" indica la vagina e la «galleria di una miniera»; anche il sumerico "buru" significa vagina e «fiume». E' probabile che i minerali estratti da una miniera fossero assimilati a embrioni: il termine babilonese "an- kubu" è stato tradotto da certi autori «embrione», da altri «feto». In ogni caso esiste una simmetria implicita tra la metallurgia e l'ostetricia: il sacrificio che si compiva talvolta vicino ai forni per la preparazione dei minerali assomiglia ai sacrifici ostetrici; il forno era assimilato a una matrice, in quanto in esso gli «embrioni- minerali» dovevano maturare la

loro crescita, e in un tempo sensibilmente più breve di quello che sarebbe occorso se fossero rimasti nascosti sotto terra. L'operazione metallurgica, proprio come il lavoro agricolo - che implicava anche la fecondità della Terra Madre - ha finito col creare nell'uomo un sentimento di fiducia e anche di orgoglio: l'uomo si sente capace di collaborare all'opera della natura, si sente capace di aiutare i processi di nascita che si effettuano nel grembo della terra. L'uomo spinge e sollecita il ritmo di quelle lente maturazioni ctonie: in un certo senso SI SOSTITUISCE AL TEMPO.

L'alchimia si inscrive nello stesso orizzonte spirituale: l'alchimista riprende e perfeziona l'opera della natura, impegnandosi contemporaneamente a «fare» se stesso. (27) L'oro è il metallo nobile perché è perfettamente «maturo»: lasciati nella loro matrice ctonia, tutti gli altri minerali sarebbero diventati oro, ma dopo centinaia e migliaia di secoli. Come il metallurgista - che trasforma degli «embrioni» in metalli accelerando la crescita cominciata nella Terra Madre - l'alchimista sogna di prolungare tale accelerazione e di coronarla con la trasmutazione finale di tutti i metalli «ordinari» - ordinari perché non completamente maturi - nel metallo «nobile», perfettamente «maturo», quale è l'oro. E' ciò che Ben Jonson dice nella commedia "Tha Alchemist": (28).

Subtle: Lo stesso diciamo del piombo e degli altri metalli, che sarebbero oro se avessero tempo.

Mammon: E la nostra arte l'asseconda.

IL LABIRINTO.

Ritorniamo all'immagine della terra raffigurata come il corpo di una madre gigante. Evidentemente, se le gallerie delle miniere e le foci dei fiumi sono state assimilate alla VAGINA della Terra Madre, lo stesso simbolismo si applica "a fortiori" alle grotte e alle caverne.

Le caverne hanno avuto una nota funzione religiosa fin dal paleolitico. Nella preistoria la caverna, molte volte assimilata a un labirinto o trasformata ritualmente in labirinto, era contemporaneamente il teatro delle iniziazioni e il luogo in cui si seppellivano i morti. A sua volta, il labirinto era equiparato al corpo della Terra Madre. (29) Penetrare in un labirinto o in una caverna equivaleva a un ritorno mistico alla madre; tale scopo perseguivano appunto sia i riti d'iniziazione sia i riti funebri. Le ricerche di Jackson Knight hanno dimostrato come il simbolismo del labirinto, valorizzato in quanto corpo di una dea tellurica, sia lento a scomparire. (30) Troia era considerata come la terra, cioè come una dea; l'inviolabilità delle città antiche era assimilata alla verginità della dea protettrice. Tutti questi simboli, che si

concatenano e si completano l'un l'altro, provano la perennità dell'immagine primordiale della terra come donna.

Ma nelle caverne non vengono celebrate soltanto le iniziazioni e i funerali; vengono celebrati anche certi matrimoni mitologici. Per esempio, il matrimonio di Peleo e Teti, di Giasone e Medea e, nell'"Eneide" di Virgilio, (31) il matrimonio di Enea e Didone. Quando si consuma la loro unione, ci dice Virgilio, si scatena il temporale, mentre le ninfe gridano sulle alture della montagna, il tuono brontola e scoppiano i fulmini: segno che il dio celeste si accosta alla sua sposa, la Terra Madre. Il matrimonio di Enea e Didone è un'imitazione dell'unione esemplare: la ierogamia cosmica. Ma Didone non ha generato: nessun frutto ha santificato la sua unione. Proprio per questo sarà abbandonata da Enea: Didone non ha incarnato degnamente la Terra Madre. La loro unione restò sterile e, dopo la partenza di Enea, Didone salì sul rogo. Questo perché il suo matrimonio non era stato una ierogamia felice. Quando il cielo incontra la terra, la vita esplode in forme innumerevoli a tutti i livelli dell'esistenza. La ierogamia è un atto di creazione: è contemporaneamente cosmogonia e biogonia, contemporaneamente creazione dell'universo e creazione della vita.

.

IEROGAMIE COSMICHE.

La ierogamia cosmica, il matrimonio tra il cielo e la terra, è un mito cosmogonico diffusissimo. Lo si incontra specialmente in Oceania - dall'Indonesia alla Micronesia - ma anche in Asia, in Africa e nelle due Americhe. (32) Questo mito si avvicina a quello di cui parla Esiodo: (33) Urano, il Cielo, si unisce alla Terra, Gaia, e la coppia divina genera gli dèi, i ciclopi e gli altri esseri mostruosi. «Il sacro Cielo è ebbro di penetrare nel corpo della Terra», diceva Eschilo in una delle sue tragedie perdute. (34) Tutto ciò che ESISTE - il cosmo, gli dèi e la vita - prende origine da questo matrimonio.

Anche se molto diffuso, il mito della ierogamia cosmica non è tuttavia universale: infatti non è attestato presso gli Australiani, le popolazioni artiche, i Fuegini, i cacciatori nomadi e le popolazioni dell'Asia settentrionale e centrale, eccetera. Alcuni di questi popoli - per esempio gli Australiani e i Fuegini - sono fra i più antichi; infatti la loro cultura è ferma allo stadio paleolitico. Secondo le tradizioni mitologiche di questi popoli, l'universo è stato creato da un Essere Supremo celeste; talvolta ci viene detto anche che questo dio è un creatore "ex nihilo". (35) Quando ha una sposa e dei figli, è però sempre lui che li ha creati. Si può presumere che allo stadio paleolitico della cultura e della religione si ignorasse il mito della ierogamia cosmica. Questo non vuol dire necessariamente che si ignorasse anche una Grande Dea della terra e della fertilità universale. Al contrario, gli strati paleolitici dell'Asia e dell'Europa hanno

fornito un grande numero di statuette in osso rappresentanti una dea nuda, (36) molto probabilmente il prototipo delle innumerevoli dee della fecondità attestate spesso dopo il neolitico. Sappiamo d'altronde che le dee madri non sono esclusive delle culture agricole; vi hanno soltanto ottenuto una collocazione privilegiata dopo la scoperta dell'agricoltura. Le Grandi Dee sono conosciute anche dai popoli cacciatori: ne è testimonianza la Grande Madre degli animali, la madre delle belve, che s'incontra per esempio nell'estremo nord dell'Asia e nelle regioni artiche.

Tuttavia, dal nostro punto di vista l'assenza del mito ierogamico nello stadio più antico delle religioni «primitive» è abbastanza significativo. Per spiegarla si potrebbero avanzare due ipotesi. Ecco la prima: a questo stadio culturale arcaico - che, ricordiamolo, corrisponde allo stadio paleolitico - la ierogamia era inconcepibile perché si riteneva che l'Essere Supremo, dio di struttura celeste, avesse creato da solo il mondo, la vita e gli uomini. Di conseguenza, le statuette in osso trovate nelle zone paleolitiche - nel caso in cui rappresentino veramente delle dee - si spiegano facilmente alla luce delle religioni e delle mitologie australiane, fuegine o artiche: simili dee madri erano state create anch'esse dall'Essere Supremo; ciò che appunto si verifica, per esempio, presso gli Australiani o nel mito zu¤i ricordato prima. In ogni caso, dalla PRESENZA delle statuette femminili paleolitiche non si potrebbe dedurre l'INESISTENZA del culto di un essere divino maschile. In zone paleolitiche ancora più antiche - e precisamente nelle caverne di Wildkirchli, Wildemannlisloch e Drachenloch nelle Alpi svizzere, e in quella di Petershöhle nella Media Franconia - sono stati trovati resti di sacrifici in cui si possono ravvisare offerte agli dèi celesti. (37) Infatti esiste una stupefacente rassomiglianza fra questi resti - crani d'orso delle caverne posati su pietre disposte in forma d'altare - e il sacrificio delle teste di animali che i popoli cacciatori delle regioni artiche offrono ancora oggi agli dèi celesti. (38) Questa ipotesi è con tutta probabilità esatta. Purtroppo si riferisce soltanto al paleolitico: non ci può dire nulla sul prelitico. Per circa cinquecento mila anni gli uomini hanno vissuto senza lasciare tracce, né della loro cultura, né della loro religione. Su questa umanità prelitica non sappiamo nulla di preciso.

.

ANDROGINIA E TOTALITÀ.

Si potrebbe avanzare una seconda ipotesi per spiegare l'assenza della ierogamia nelle religioni arcaiche: gli Esseri Supremi erano androgini, contemporaneamente maschio e femmina, cielo e terra. Perciò la ierogamia non sarebbe loro servita per creare, dal momento che l'essere stesso della divinità primordiale costituiva una ierogamia.

Questa ipotesi non è da rifiutare "a priori"; sappiamo infatti che un certo numero di Esseri Supremi delle popolazioni arcaiche erano androgini. (39) Ma il fenomeno dell'androginia divina è molto complesso; significa ben più che la coesistenza - o meglio, la coalescenza - dei sessi nell'essere divino. L'androginia è una formula arcaica e universale per esprimere la TOTALITA', la coincidenza dei contrari, la "coincidentia oppositorum". Più che uno stato di compiutezza e di autarchia sessuale, l'androginia simboleggia la perfezione di uno stato primordiale, non condizionato. Proprio per questa ragione l'androginia non è limitata agli Esseri Supremi. I giganti cosmici o gli antenati mitici dell'umanità sono anch'essi androgini; Adamo, per esempio, era considerato androgino. Il "Bereshit Rabba" (40) afferma che Adamo «era uomo nel fianco destro e donna nel fianco sinistro, ma Dio lo ha diviso in due metà». (41) Un antenato mitico simboleggia l'inizio di un nuovo modo di esistenza, e ogni inizio avviene nella compiutezza dell'essere.

Sono androgine anche le grandi divinità della vegetazione e in generale della fertilità. Si ritrovano tracce di androginia sia in dèi - per esempio Attis, Adone, Dioniso - sia in dee, per esempio Cibele.

(42) Tale circostanza si spiega: la vita sgorga da una sovrabbondanza, da una totalità. Bisogna immediatamente aggiungere: per gli uomini delle culture tradizionali la vita era una ierofania, la manifestazione della sacralità. La creazione - a tutti i livelli cosmici - presupponeva l'intervento di una potenza sacra. Di conseguenza, le divinità della vita e della fertilità rappresentavano fonti di sacralità e di potenza; la loro androginia li confermava tali. Ma sono androgine anche le divinità maschili e femminili per eccellenza, in quanto l'androginia diventa una formula generale per esprimere l'AUTONOMIA, la FORZA, la TOTALITA'; dire di una divinità che è androgina equivale a dire che è l'essere assoluto, la realtà ultima. Comprendiamo allora perché l'androginia di un Essere Supremo non può più essere considerata una caratteristica specifica: oltre che essere un archetipo universalmente diffuso, l'androginia diventa in definitiva un attributo della divinità e non può dirci nulla sulla struttura intima della divinità stessa. Una divinità maschile per eccellenza può essere androgina al pari di una dea madre. Di conseguenza, dicendo che gli Esseri Supremi dei primitivi sono - oppure sono stati - androgini non si esclude affatto la loro «mascolinità» o la loro «femminilità». In definitiva, neppure la seconda ipotesi risolve il nostro problema.

.

UN'IPOTESI STORICO-CULTURALE.

Si è tentato di interpretare l'assenza o la presenza delle ierogamie e la preponderanza degli esseri celesti o delle dee telluriche in una prospettiva storica. Secondo la scuola storico-

culturale (43) lo stadio più antico della civiltà umana sarebbe quello della "Urkultur" (cultura primordiale): l'economia di tale società sarebbe basata sulla raccolta ("Sammelwirtschaft") e sulla caccia a piccoli animali, la struttura sociale sarebbe basata sulla monogamia e sull'uguaglianza dei diritti fra uomo e donna; la religione dominante sarebbe una sorta di "Urmonotheismus" (monoteismo primordiale). Più o meno a questo stadio corrispondono oggi le culture e le religioni dei più antichi Australiani, dei Pigmei, dei Fuegini e di alcune altre popolazioni primitive. Quando i mezzi di sussistenza cambiarono, cioè quando gli uomini impararono a cacciare la grossa selvaggina e le donne scoprirono la coltivazione delle piante, la "Urkultur" avrebbe dato origine a due forme più complesse e distinte di società, le cosiddette "Primarkulturen" (culture primarie): da una parte la società totemistica, con la predominanza dell'uomo, e dall'altra la società matrilocale e matriarcale, con la predominanza della donna. Proprio in quest'ultima il culto della Terra Madre avrebbe trovato le sue fonti e il suo più grande sviluppo.

E' probabile che questo schema corrisponda in gran parte alla realtà.

Ma è impossibile provare che l'evoluzione abbia seguito quest'ordine a partire dalle origini dell'umanità; tale schema spiega tutt'al più l'evoluzione dell'umanità del paleolitico. Anche limitato a questo lasso di tempo, lo schema proposto dalla scuola storico-culturale deve essere corretto e sfumato. Bisogna parlare di TENDENZE piuttosto che di REALTA' STORICHE. Non si può più dubitare della esistenza di un Essere Supremo, del cosiddetto "Urmonotheismus", ma è necessario aggiungere subito: un "Urmonotheismus" integrato nell'orizzonte spirituale dell'uomo arcaico, e non in quello del teismo del secolo Diciottesimo. Infatti, per il pensiero simbolico - il solo che sia vivo e creatore a quello stadio arcaico dell'umanità - l'Essere Supremo può benissimo manifestarsi in forma di animale, senza per questo perdere il suo carattere di divinità celeste. E assieme alla credenza in simili Esseri Supremi esistevano anche altre credenze religiose. Cioè, per quello che possiamo giudicare dai documenti disponibili, non esisteva una «religione pura», ma solamente la tendenza di una certa forma religiosa a divenire preponderante.

Queste osservazioni riguardano la fase primordiale della civiltà, la "Urkultur". Per quanto concerne le culture che le sono succedute, le "Primarkulturen", le cose si complicano ulteriormente. Ignoriamo se il matriarcato sia esistito come ciclo culturale indipendente; (44) in altri termini, se una certa tappa della storia dell'umanità sia stata caratterizzata dalla preponderanza assoluta della donna e da una religione esclusivamente femminile. Sarebbe meglio parlare delle TENDENZE o delle PREDISPOSIZIONI matriarcali che si manifestano in certe forme religiose e sociali. E' esatto dire che certe strutture sociali - per esempio, la discendenza uterina, il matrilocalismo, l'avonculato, la ginecocrazia - esprimono l'importanza

sociale, giuridica e religiosa della donna, ma IMPORTANZA non vuol dire PREDOMINANZA ASSOLUTA.

Indipendentemente dall'esistenza o dall'inesistenza del matriarcato, gli etnologi concordano su questo punto preciso: il matriarcato non può essere un fenomeno primordiale. E' potuto nascere soltanto dopo la scoperta della cultura delle piante e della proprietà dei terreni coltivabili. E una tale scoperta è potuta avvenire soltanto dopo la prima fase della civiltà, dopo la "Urkultur", caratterizzata, come abbiamo già visto, dalla raccolta e dalla piccola caccia.

Finora ci siamo limitati a riassumere le conclusioni dell'etnologia e della paletnologia. Queste conclusioni sono importanti, ma non bisogna neppure dimenticare che il nostro problema - quello della Terra Madre - appartiene alla storia delle religioni. E la storia delle religioni si occupa non soltanto del DIVENIRE STORICO di una forma religiosa, ma anche e soprattutto della sua STRUTTURA. Le strutture religiose sono atemporali: non sono necessariamente legate al tempo. Non si hanno prove che le strutture religiose siano una creazione di certi tipi di civiltà o di certi momenti storici. Tutto quello che si può dire è che la predominanza di una o dell'altra struttura religiosa è occasionata o favorita da un certo tipo di civiltà e da un certo momento storico.

Sul piano storico interessa la determinazione statistica di tale frequenza. Ma la realtà religiosa è più complessa e supera il piano storico. Il monoteismo giudaico non è stato la creazione di un certo tipo di civiltà: al contrario, alimentato dall'esperienza religiosa di una élite, il monoteismo giudaico - come ogni altro monoteismo - ha dovuto lottare contro le forme religiose coesistenti. Le civiltà, le società, i momenti storici sono OCCASIONI per la manifestazione o la predominanza delle strutture atemporali. Ma essendo atemporali, le strutture religiose non trionfano mai in modo definitivo. Non si può dire, per esempio, che il mondo moderno sia monoteistico perché si dice israelita o cristiano; altre forme religiose coesistono con il monoteismo giudeo-cristiano: la magia, per esempio, il politeismo o il feticismo. D'altra parte, l'esperienza monoteistica è attestata in culture che formalmente sono ancora allo stadio politeistico o totemistico.

.

LO "STATO PRIMORDIALE".

Di conseguenza, ritornando al nostro problema - l'assenza del mito ierogamico nelle più antiche religioni primitive -, ecco la conclusione che si potrebbe proporre: la Terra Madre è una divinità antichissima: è attestata fin dal paleolitico. Ma non si può dire che sia stata

l'unica divinità primordiale, per la semplice ragione che la «femminilità» non sembra essere stata sentita come un modo d'essere primordiale. La «femminilità», come d'altronde la «mascolinità», è già un modo d'essere particolare. Per il pensiero mitico questo modo particolare è necessariamente preceduto da un modo d'essere TOTALE.

Quando incontriamo dei creatori, degli "Urheber", sembra che l'accento cada sulla loro capacità di CREARE, capacità che è sentita come una compiutezza indifferenziata, senza alcuna specificazione. Si potrebbe chiamare tale stato primordiale una TOTALITA' NEUTRA E CREATRICE.

Questo aspetto viene messo in evidenza molto felicemente dai fatti cinesi che abbiamo ricordato prima: abbiamo visto il dio celeste e l'ideologia patriarcale sostituirsi a una dea-terra e a un'ideologia matriarcale, ma questa fu preceduta a sua volta da una situazione religiosa che non era né matriarcale né patriarcale; Granet la chiama «l'aspetto neutro del luogo sacro». Questo «luogo sacro» era sentito come una potenza religiosa indifferenziata, come un "Grund" (principio) primordiale che ha preceduto e retto ogni manifestazione ulteriore.

Si potrebbe dire che simili «stati primordiali» spiegano l'assenza della ierogamia nelle religioni primitive. Sebbene in queste religioni anche la cosmogonia abbia una funzione importante, tuttavia è l'atto stesso della creazione che assorbe tutto l'interesse. Sappiamo ora che ogni creazione implica una totalità che la precede, un "Urgrund". La ierogamia è solamente una delle forme che spiegano la creazione a partire da un "Urgrund" primordiale; a fianco della ierogamia esistono altri miti cosmogonici: ma tutti presuppongono la preesistenza di un'unità indifferenziata.

.

IZANAGI E IZANAMI.

Si comprenderanno meglio tutti questi aspetti esaminando più da vicino alcuni miti cosmogonici che parlano sia della ierogamia cielo-terra sia della creazione effettuata unicamente dalla Madre Terra. Ecco, per esempio, ciò che dice il mito cosmogonico giapponese: all'inizio il cielo e la terra, Izanagi e Izanami, non erano separati; insieme formavano un caos che assomigliava a un uovo con al centro un germe.

Quando il cielo e la terra erano fusi insieme in questo modo, non esistevano ancora i due principi maschio e femmina. Si potrebbe quindi dire che il caos rappresentava la totalità perfetta e, di conseguenza, anche l'androginia. La separazione fra il cielo e la terra segna contemporaneamente l'atto cosmogonico per eccellenza e la rottura dell'unità primordiale. (45) La prima fase della creazione si presenta nel modo seguente: una piccola isola instabile e

amorfa circondata dal mare e, al centro dell'isola, una canna. Da questa canna nasceranno gli dèi, la cui nascita simboleggia le diverse tappe dell'organizzazione del mondo.

Questa «canna» è il germe che si distingueva al centro dell'uovo cosmico. E' come un "Grund" vegetale; è la prima forma della Terra Madre. Fin da quando si separano, il cielo e la terra si manifestano anche sotto la forma umana di un maschio e di una femmina.

E ora assistiamo a un fatto strano: il "Nihongi" ci dice che «le tre divinità celesti» ordinano al cielo e alla terra di completare e portare a termine la creazione, cioè di creare il paese del Giappone.

Secondo l'altro testo cosmologico giapponese, il "Kojiki", non si sa con certezza se le tre divinità celesti esistessero PRIMA della separazione del cielo dalla terra, oppure se siano comparse nel cielo soltanto dopo la separazione. Ci troviamo quindi di fronte a due tradizioni distinte e contraddittorie: secondo la prima, il cosmo deriva spontaneamente da un uovo primordiale in cui i due principi polari coesistevano; secondo la seconda, gli dèi celesti si trovavano da sempre nel cielo e proprio loro hanno ordinato la creazione. E' molto probabile che questa seconda tradizione - che presuppone la preesistenza di un dio celeste primordiale e onnipotente - sia cronologicamente la più antica; infatti nella cosmologia giapponese questa tradizione sta già scomparendo. Il fenomeno della scomparsa progressiva degli dèi celesti è d'altronde ben noto. Gli dèi celesti perdono la loro attualità religiosa, si allontanano dalla terra e dagli uomini, diventano indifferenti, "dei otiosi".

Questo appunto avviene nella cosmologia giapponese. I tre dèi celesti - prescindiamo dalla loro preesistenza o non preesistenza - si limitano a ordinare a Izanagi e a Izanami di continuare e di ultimare la creazione, ma non intervengono in questa grandiosa opera. La loro funzione è di ordine spirituale: danno disposizioni e vigilano perché una certa norma sia rispettata. Per esempio, quando il cielo e la terra si sposano e la terra pronuncia per prima la formula di matrimonio, i tre dèi celesti annullano il rito perché bisogna procedere in ordine opposto: per primo deve parlare il cielo, cioè lo sposo; la femmina dovrà soltanto ripetere la formula. Intravediamo qui il conflitto fra le due ideologie, matriarcale e patriarcale, e il trionfo di quest'ultima. Infatti il primo figlio - Hiruko, la «sanguisuga» - frutto dell'unione di tipo matriarcale, viene abbandonato perché troppo debole. (46) Dopo aver ripetuto la formula di matrimonio di tipo patriarcale, il cielo e la terra si uniscono di nuovo e danno origine a tutte le isole del Giappone e a tutti gli dèi.

L'ultimo nato è il dio del fuoco, ma il parto è fatale a Izanami; il fuoco le brucia la matrice e lei muore. Durante l'agonia Izanami origina dal proprio corpo - cioè senza ierogamia - altri dèi,

soprattutto divinità acquatiche e agricole. E' questo un motivo mitico molto importante, su cui dovremo ritornare.

Dopo essere morta, Izanami discende sottoterra. Lo sposo Izanagi parte alla sua ricerca, proprio come Orfeo discende agli inferi per ritrovare Euridice. Sottoterra è molto buio. Izanagi incontra infine la sposa e le propone di partire con lui. Izanami lo prega di attendere alla porta del palazzo sotterraneo e di non far luce. Ma lo sposo perde la pazienza; accende un dente del suo pettine e penetra nel palazzo. Alla luce della torcia scorge Izanami - che sta decomponendosi - e, preso dal panico, fugge. La sposa morta lo insegue, ma Izanagi riesce a fuggire per la stessa via attraverso cui era disceso sottoterra e rotola una grande roccia sull'apertura. Gli sposi si parlano per un'ultima volta dalle due parti della roccia.

Izanagi pronuncia la formula sacramentale di separazione tra gli sposi e sale poi in cielo. Izanami discende per sempre nelle regioni sotterranee e diventa la dea dei morti. Condivide quindi la condizione generale di tutte le dee ctonie e agricole, che sono contemporaneamente divinità della fecondità e della morte, della nascita e del ritorno nel grembo materno.

.

SESSUALITÀ, MORTE E CREAZIONE.

Questo mito giapponese è importante da molti punti di vista: 1. ci indica lo stato primordiale, la TOTALITA' che si configura come una "coincidentia oppositorum", quindi anche come un'androginia; 2. questa totalità ha preceduto la ierogamia, il matrimonio tra il cielo e la terra, e quindi contiene già un «germe», un "Urgrund", che si potrebbe considerare come il prodotto dell'androginia divina; 3. la cosmogonia comincia con la separazione del cielo dalla terra; il germe primordiale si trasforma in una canna, da cui uscirà un determinato numero di dèi; 4. soltanto dopo la separazione si può parlare di una ierogamia: l'unione dei due principi cosmici completa la creazione del mondo e contemporaneamente produce altri dèi; 5. infine, è importante sottolineare che la Terra Madre muore dando alla luce il fuoco (che è equiparabile al sole) e che dal suo corpo nascono le divinità della fecondità tellurica e vegetale. Ci interessa soprattutto quest'ultimo motivo, che ci presenta la creazione delle piante alimentari come prodotto del corpo stesso della dea, e non come frutto di una ierogamia. Ma tale creazione coincide con la morte di Izanami, cioè con il suo sacrificio.

Infatti si tratta di un sacrificio, di un'immolazione, come mette molto bene in risalto la storia di un'altra divinità, Ukemochi, figlia di Izanami. Secondo il "Nihongi", Ukemochi è stata assassinata dal dio della luna, Tsukiyomi, e dal suo cadavere è nata ogni sorta di specie animali e vegetali: il bue e il cavallo sono nati dalla sommità della testa, il miglio dalla fronte,

i bachi da seta dalle sopracciglia, un'altra specie di semi dagli occhi, il riso dal tronco, diverse varietà di fagioli dalla vagina. (47) Osserviamo che la creazione si completa e si perfeziona sia con una ierogamia sia con una morte violenta. In altre parole la creazione dipende sia dalla sessualità sia dal sacrificio, soprattutto da un sacrificio volontario. Infatti il mito della nascita delle piante alimentari - mito molto diffuso - introduce sempre il sacrificio spontaneo di un essere divino. Questo può essere una madre, una fanciulla, un bimbo o un uomo. In Indonesia, per esempio, quasi sempre una madre o una fanciulla si immola per produrre dal proprio corpo diverse specie di piante alimentari; (48) nella Nuova Guinea, nella Melanesia e nella Polinesia si immola generalmente un essere divino maschile. (49).

CREAZIONE E SACRIFICIO.

Soffermiamoci brevemente su questo motivo mitico, che si presenta piuttosto complesso. Abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a un mito estremamente diffuso, ma che si è manifestato in un numero considerevole di forme e varianti. Eccone l'essenziale: la creazione può avere principio soltanto da un ESSERE VIVO CHE S'IMMOLA: un gigante primordiale androgino, o una divinità maschile cosmica, o una dea madre, o una fanciulla mitica. Precisiamo che tale «creazione» si riferisce a tutti i livelli dell'esistenza: può trattarsi della creazione del cosmo, o dell'umanità, o soltanto di una determinata razza umana, di certe specie vegetali, o di certi animali. Lo schema mitico resta lo stesso: nulla si può creare senza un'immolazione, un sacrificio. Secondo certi miti la creazione del mondo ha principio dal corpo stesso di un gigante primordiale: Ymir, P'an-ku, Purusha. Altri miti ci dicono che le razze umane o le diverse classi sociali sono nate sempre da un gigante primordiale o da un antenato sacrificato e smembrato. (50) Infine, come abbiamo appena visto, le piante alimentari hanno un'origine similare: spuntano dal corpo di un essere divino immolato. (51) Il mito della creazione per mezzo di una morte violenta oltrepassa di conseguenza la mitologia della Terra Madre. L'idea fondamentale è che la vita può nascere da un'altra vita che si sacrifica; la morte violenta è creatrice nel senso che la vita sacrificata si manifesta sotto una forma più smagliante a un altro livello d'esistenza. Il sacrificio opera un gigantesco "transfert": la vita concentrata in una persona oltrepassa questa persona e si manifesta su scala cosmica o collettiva. Un unico essere si trasforma in cosmo o rinasce, moltiplicato, nelle specie vegetali o nelle diverse razze umane. Una «totalità» viva esplode in frammenti e si disperde in una moltitudine di forme animate. In altri termini, si ritrova qui lo schema cosmogonico ben noto della «totalità» primordiale spezzata e frammentata dall'atto della creazione.

Si comprende allora perché il mito della creazione degli animali e delle piante utili dal corpo di un essere divino sacrificato sia stato incorporato nella mitologia della Terra Madre. La terra è la Genitrice Universale e la Nutrice per eccellenza.

Le sue possibilità di creazione sono illimitate: crea per ierogamia con il cielo, ma anche per partenogenesi o immolando se stessa. Tracce di partenogenesi della Terra Madre sopravvivono anche nelle mitologie particolarmente evolute, come la mitologia greca: Era, per esempio, concepisce da sola e dà origine a Tifeo, a Efesto, ad Ares. (52) La Terra Madre incarna l'archetipo della fecondità, della creazione inesauribile e proprio per questa ragione tende ad assumere gli attributi e i miti delle altre divinità della fertilità, siano esse lunari, acquatiche o agricole. Ma avviene anche il contrario: queste divinità si appropriano degli attributi della Terra Madre e giungono talvolta a sostituirsi ad essa nel culto. Il motivo è facilmente intuibile: al pari della Terra Madre, le acque sono ricche di germi; anche la luna simboleggia il divenire universale, la creazione e la distruzione periodiche. Per quanto riguarda le dee della vegetazione e dell'agricoltura, talvolta è difficile distinguerle dalle dee telluriche: i loro miti ci rivelano lo stesso mistero della nascita, della creazione e della morte drammatica seguita dalla risurrezione. I prestiti e i concatenamenti molteplici caratterizzano le mitologie di tutte queste divinità. Si potrebbe dire che la Terra Madre costituisce una «forma aperta», capace di arricchirsi indefinitamente; proprio per questa ragione assorbe tutti i miti che riguardano la vita e la morte, la creazione e la generazione, la sessualità e i sacrifici volontari.

.

RITI DELLA TERRA MADRE.

Questa circostanza è messa nettamente in risalto dai rituali delle dee telluriche. Infatti i riti ripetono ciò che è avvenuto "in illo tempore", nel tempo mitico; riattualizzano l'avvenimento primordiale raccontato nei miti. Così ritroviamo nei rituali della "Terra Mater" lo stesso mistero che ci rivela come la vita abbia avuto origine da un germe nascosto in una «totalità» indistinta, oppure come si sia prodotta in seguito alla ierogamia tra il cielo e la terra, oppure anche come sia sgorgata da una morte violenta, perlopiù volontaria.

Ricorderemo soltanto alcuni fra gli esempi più noti. Sappiamo che le donne sono attrici di primo piano nei rituali relativi alla "Terra Mater" e alle dee della fecondità tellurica (che sono, come abbiamo visto, anche dee della vegetazione e dell'agricoltura). Non insisteremo sull'assimilazione simbolica della donna alla gleba e dell'atto sessuale al lavoro agricolo. Questo simbolismo è piuttosto diffuso nelle culture agrarie e sopravvive nelle stesse civiltà più evolute. «Le vostre donne sono per voi come campi», dice il Corano.

«La donna è il campo e l'uomo è il dispensatore della semente», scrive un autore indiano. (53) La presenza femminile nei lavori agricoli è molto apprezzata appunto per tale solidarietà mistica fra la donna e la gleba. Ma la funzione religiosa della donna viene messa in evidenza

soprattutto dall'unione sessuale cerimoniale nei campi e dalle orge che accompagnano alcuni importanti momenti del calendario agricolo.

Così, per esempio, presso gli Oraon dell'India centrale la ierogamia che precede e assicura i raccolti è ritualmente ripetuta tutti gli anni; la ierogamia fra la terra e il sole viene mimata dal sacerdote e dalla sua sposa, e finché questo rituale non è stato celebrato non si lavorano i campi, poiché si crede che la terra sia ancora vergine.

L'imitazione delle nozze divine dà talvolta origine a vere orge. (54) Non è difficile comprendere il senso dell'orgia: l'orgia è una regressione simbolica nel caos, nell'indistinto primordiale; riattualizza la «confusione», la «totalità» precedente la creazione, la Notte Cosmica, l'Uovo Cosmogonico. E si intuisce perché l'intera comunità riattualizzi il ritorno nell'indistinto: (55) per ritrovare la totalità originale da dove era sgorgata la vita differenziata e da dove era uscito il cosmo. Attraverso la restaurazione simbolica e folgorante dello stato precosmologico si spera di assicurare l'opulenza del raccolto. Infatti il raccolto simboleggia la creazione, la manifestazione trionfale di una forma giovane, ricca e perfetta. La «perfezione» si trova agli inizi, "ab origine"; si spera, di conseguenza, di ritrovare le riserve vitali e le ricchezze germinali che si erano manifestate per la prima volta, "in illo tempore", con l'atto grandioso della creazione.

Ma, ripetiamo, tutto questo ha un significato religioso. Non bisogna credere che i culti della Terra Madre incoraggino l'immoralità nel senso profano del termine. L'unione sessuale e l'orgia sono riti celebrati al fine di riattualizzare avvenimenti primordiali. Durante il resto del tempo, cioè al di fuori dei momenti decisivi del calendario agricolo, la Terra Madre è la custode delle norme: presso i Yahengo del Sudan (Mali) è la custode della moralità e della giustizia; presso i Kulango della Costa d'Avorio la dea odia i criminali, i ladri, gli stregoni, i malfattori. In generale, in Africa i peccati aborriti dalla Terra Madre sono il delitto, l'adulterio, l'incesto e tutte le specie d'infrazioni sessuali. (56) Analogamente altrove: nella Grecia antica il sangue versato e l'incesto rendevano sterile la terra. (57).

SACRIFICI UMANI.

Abbiamo appena visto in che senso i miti della creazione a partire da una totalità primordiale o attraverso una ierogamia cosmica vengono riattualizzati nei rituali della Terra Madre, rituali che comprendono sia l'unione sessuale cerimoniale (replica della ierogamia) sia l'orgia (ritorno al caos primordiale). Ci resta ora da ricordare alcuni riti che sono in relazione con l'altro mito della creazione, quello che parla del mistero della creazione delle piante alimentari attraverso il sacrificio di una dea ctonia. Sacrifici umani sono attestati in parecchie religioni agrarie, anche se la maggior parte delle volte questo sacrificio era diventato

simbolico. (58) Disponiamo tuttavia di documenti che riguardano sacrifici reali: i più conosciuti sono quelli del "meriah" presso i Khond dell'India e il sacrificio delle donne presso gli Aztechi.

Ecco, in poche parole, in che consistevano questi sacrifici. Il "meriah" era una vittima volontaria, comperata dalla comunità; lo si lasciava in vita per anni, poteva sposarsi e aveva figli. Pochi giorni prima del sacrificio il "meriah" veniva consacrato, cioè identificato alla divinità a cui si stava per sacrificare: la folla danzava attorno a lui e lo venerava. Poi ci si rivolgeva alla terra: «O dea, ti offriamo questo sacrificio; dacci buoni raccolti, buone stagioni e buona salute!». E si aggiungeva, rivolgendosi verso la vittima: «Ti abbiamo comperato e non ti abbiamo preso a forza; ora ti sacrifichiamo secondo l'usanza e nessuna colpa ricada su di noi». La cerimonia comprendeva anche un'orgia che durava parecchi giorni. Infine il "meriah" veniva drogato con oppio e, dopo essere stato strangolato, tagliato a pezzi. Tutti i villaggi ricevevano un frammento del suo corpo che veniva sepolto nei campi. Il resto del corpo era bruciato e le ceneri sparse sulle zolle. (59) Questo rito cruento corrisponde chiaramente al mito dello smembramento di una divinità primordiale. L'orgia che l'accompagna ci fa intravedere anche un altro significato: i pezzi del corpo della vittima erano assimilati alla semente che feconda la Terra Madre. (60) Presso gli Aztechi una fanciulla, Xilonen, che simboleggiava il nuovo mais, veniva decapitata; tre mesi dopo, anche un'altra donna che incarnava la dea Toci, «Nostra Madre» (che rappresentava il mais già raccolto e pronto per l'uso), era decapitata e scorticata. (61) Tale rito era la reiterazione rituale della nascita delle piante per mezzo dell'autosacrificio della dea. Altrove, per esempio presso i Pawnee, il corpo della fanciulla era smembrato e i pezzi sepolti nei campi.

(62) Dobbiamo concludere, anche se siamo ben lontani dall'aver evocato tutti gli attributi della Terra Madre, tutti i suoi miti e i suoi riti importanti. Abbiamo dovuto fare una scelta e fatalmente alcuni aspetti della Terra Madre sono stati tralasciati. Non abbiamo insistito sull'aspetto notturno e funerario della Terra Madre in quanto dea della morte; non abbiamo parlato delle sue caratteristiche aggressive, terrificanti, angoscianti. Ma anche a proposito di questi aspetti negativi e angoscianti non bisogna perdere di vista una circostanza: la terra diventa dea della morte proprio perché è sentita come la matrice universale, come la fonte inesauribile di ogni creazione. La morte non è in se stessa una fine definitiva, non è l'annientamento assoluto, come viene talvolta concepita nel mondo moderno. Il morto viene assimilato alla semente che, sepolta nel grembo della Terra Madre, darà origine a una nuova pianta. Così si può parlare di una visione ottimistica della morte, poiché la morte viene considerata come un ritorno alla madre, un nuovo ingresso provvisorio nel grembo materno. Proprio per questo ritroviamo fin dal neolitico il seppellimento in posizione embrionale: i morti vengono deposti nella terra nella posizione di embrioni, come se si attendesse che

ritornassero incessantemente alla vita. La Terra Madre, come indica il mito giapponese, è stato il primo morto; ma la morte di Izanami fu nello stesso tempo un sacrificio compiuto per accrescere e diffondere la creazione. Di conseguenza, la morte e la sepoltura erano un sacrificio alla terra. Insomma, proprio grazie a questo sacrificio la vita può continuare e i morti sperano di poter ritornare alla vita.

L'aspetto terrificante della Terra Madre in quanto dea della morte trova la sua giustificazione nella necessità cosmica del sacrificio, senza il quale non è possibile il passaggio da un modo d'essere a un altro; il sacrificio assicura anche la circolazione ininterrotta della vita.

Tuttavia non bisogna perdere di vista questa fatto importante: raramente la vita religiosa è stata monopolizzata da un unico «principio», raramente si è esaurita nella venerazione di un unico dio o di un'unica dea. Come abbiamo già detto, non si trova in nessun luogo una religione «pura», «semplice», riducibile a una sola forma o ad una sola struttura. La predominanza dei culti celesti o tellurici non esclude affatto la coesistenza di altri culti e di altri simbolismi. Studiando una certa forma religiosa si corre sempre il rischio di attribuirle un'importanza esagerata e di lasciare nell'ombra altre forme religiose, in realtà complementari anche se possono sembrare talvolta incompatibili. Studiando i simbolismi e i culti della Terra Madre bisogna sempre attendere a tutto un insieme di credenze che coesistono con quelli e che spesso rischiano di passare inosservate. «Sono figlio della Terra e del Cielo stellato», è scritto su una tavoletta orfica. Quest'affermazione vale per un grande numero di religioni.

NOTE.

Nota 1. J. MOONEY, "The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890", in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 14 2, Washington 1896, pp. 641-1136, p. 721.

Nota 2. Rev. John Heckenwelder (1819), citato da J. G. FRAZER, "The Worship of Nature", Londra 1926, p. 427.

Nota 3. Rev. Christopher Pyraeus (1743), citato da Frazer cit., p.

428.

Nota 4. Miti dei Saliva, tribù dell'Orinoco; J. Gumilla (1758), citato da Frazer cit., p. 432. Si troverà un discreto numero di miti delle origini nel volume di R. PETTAZZONI, "Miti e leggende", III: "America Settentrionale", Torino 1966.

Nota 5. F. H. CUSHING, " zu¤i Folk Tales", New York 1901, p. 409; W.

MATTHEWS, "Myths of Gestation and Parturition", in «American Anthropologist», nuova serie, 4, 1902 (pp. 737-742), p. 740. Per i miti navaho, cfr. A. M. STEPHEN, "Navajo Origin Legend", in «Journal of American Folk-Lore», 43, 1930, pp. 88-104, e R. Pettazzoni cit., pp. 233 ss.

Nota 6. F. H. CUSHING, "Outlines of zu¤i Creation Myths", in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 13, Washington 1896 (pp.

325-462), pp. 379-384. Un'altra variante del mito zu¤i, ma in cui è quasi assente il simbolismo ginecologico, è stata pubblicata da ELSIE C. PARSONS, "Pueblo Indian Religion", Chicago 1939, pp. 218-236, e riprodotta da R. Pettazzoni cit., pp. 520-532. F. H. Cushing ha pubblicato anche un mito hopi: cfr. il suo "Origin Myth from Oraibi", in «Journal of American Folk-Lore», 36,1923, pp. 163-170, tradotto da Pettazzoni cit., pp. 510-515. Il mito di emersione è attestato anche altrove (per esempio, presso i Pima: cfr. Pettazzoni cit., pp. 569- 571).

Nota 7. Cfr. MARY C. WHEELHWRIGHT, "Navajo Creation Myth. The Story of the Emergence", in «Museum of Navajo Ceremonial Art», Santa Fe (Nuovo Messico) 1942, p. 19, passim.

Nota 8. A. SKINNER, "Traditions of the Iowa Indians", in «Journal of American Folk-Lore», 38, 1925, p. 479, citato da A. HULTKRANTZ, "Conceptions of the Soul among North American Indians" cit., p. 421.

Nota 9. P. RADIN, "The Road of Life and Death", New York 1945, p. 8.

Ma i ricordi delle esistenze prenatali degli sciamani sono molto più vari e più complessi; cfr. Hultkrantz cit., pp. 418-426.

Nota 10. V. PETRULLO, "The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", in «Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology», bollettino 123: "Anthropological Papers", 11, Washington 1939 (pp. 167-289), pp. 226 ss., 244, 249, 250.

Nota 11. A. DIETERICH, "Mutter Erde ein Versuch über Volksreligion", Lipsia-Berlino 1905; ediz. 3 aumentata e completata da E. Fehrle, 1925; B. NYBERG, "Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes", Helsinki 1931; cfr. anche M. ELIADE, "Trattato di storia delle religioni", trad. it.

cit., pp. 245-271, 510 (bibliografia).

Nota 12. Dieterich cit., p. 14.

Nota 13. Ivi, pp. 19 ss., 126 ss.

Nota 14. A. BRELICH, "Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano", Budapest 1937, pp. 36 ss. Le citazioni sono tratte dal "Corpus Inscriptionum Latinarum" (CIL), nell'ordine: V, 5595; VIII, 2885; V, 1703.

Nota 15. "Rig Veda", X, 18, 10.

Nota 16. "Atharva Veda", XVIIII, 4, 48.

Nota 17. "Li Ki", trad. Couvreur, I, p. 246.

Nota 18. E. SAMTER, "Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur uergleichenden Volkskunde", Lipsia-Berlino 1911, pp. 5 ss., Nyberg cit., pp. 131 ss.; il nostro "Trattato...", p. 256; U. PESTALOZZA, "Religione mediterranea", Milano 1951, p. 254.

Nota 19. Dieterich cit., pp. 7 ss.; Nyberg cit., pp. 31, 158 ss.; R.

BRIFFAULT, "The Mothers. A Study of the Origin of Sentiments and Institutions", Londra 1927, III, p. 58.

Nota 20. M. GRANET, "Le Dep“t de l'Enfant sur le Sol. Rites Anciens et Ordalies Mythiques", in «Revue Archéologique», 1922, ripubblicato nel volume "Etudes sociologiques sur la Chine", Parigi 1953, pp. 159-202.

Nota 21. M. GRANET, "Etudes..." cit., pp. 192-193, 197-198.

Nota 22. Ivi, p. 201.

Nota 23. Ivi, p. 199.

Nota 24. Ivi p. 200.

Nota 25. Ivi, p. 201.

Nota 26. Ci pare che Marcel Granet rettifichi felicemente l'interpretazione proposta da Edouard Chavannes nel suo bello studio "Le T'ai Chan, Essai de monographie d'un culte chinois", Parigi 1910 («Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes»), specialmente pp.

520-525. Secondo Chavannes la personificazione del suolo come Grande Dea Terra sarebbe un fenomeno abbastanza recente: sembra essere avvenuto verso l'inizio della dinastia Han, nel sec. II a.C.; prima di questa data sarebbero esistiti sol tanto culti locali cristallizzati attorno a dèi del suolo (Chavannes cit. p. 437). Ma Granet ha dimostrato che questi dèi si erano sostituiti al antichissime divinità femminili o «neutre» che li avevano preceduti. Le ricerche di Carl Hentze sulla preistoria e protostoria delle religioni cinesi hanno confermato queste

opinioni: le mitologie lunari e acquatiche analizzate da Hentze sono inseparabili da una religione della Terra Madre. Cfr. le sue opere: "Mythes et Symboles lunaires", Anversa 1932; "Objets rituels, Croyances et Dieux de la Chine antique et de l'Amérique", Anversa 1936; "Frühchinesische Bronzen", Anversa 1938.

Già nel 1912 B. Laufer scriveva: «In un primo tempo la terra era una divinità né specificamente maschile né specificamente femminile, era piuttosto priva di sesso; tuttavia rientra nella categoria dello Yin, il principio negativo oscuro e femminile già indicato nel libro delle mutazioni ("Yi King"), dove la nozione di Yin è definita quale azione della terra ("yin ti tao"). E' certamente dubbio che la parola Yin abbia avuto originariamente un chiaro significato sessuale; questo potrebbe essere considerato come un'astrazione filosofica di tempi più tardi, ma non vi è dubbio che la combinazione Yin-Yang significhi l'azione combinata del cielo e della terra nella produzione e trasformazione degli esseri, o i poteri creativi di queste due grandi forze. Nei sacrifici alla divinità Terra tutti i "paraphernalia" sono derivati dalla sfera dello Yin» (B. LAUFER, "Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion", Field Museum, Chicago 1912, pp. 144 ss.).

Contro queste idee, cfr. B. KARLGREN, "Some Fecundity Symbols in Ancient China", in «The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 2, Stoccolma 1930, (pp. 1-54), pp. 14 ss.

Nota 27. Cfr. M. ELIADE, "Forgerons et Alchimistes", Parigi 1956 (trad. it.: "Il mito dell'Alchimia", Avanzini-Torracca, Roma 1968?.

Nota 28. Atto II, scena I.

Nota 29. Precisiamo però che il simbolismo del labirinto è abbastanza complesso e che non è riducibile a un solo «motivo».

Nota 30. W. F. JACKSON KNIGHT, "Cumaean Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern", Oxford 1936, pp. 122 ss., passim.

Nota 31. IV, 165 s.

Nota 32. Cfr. il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 246 ss.

Nota 33. "Teogonia", 126 ss.

Nota 34. "Le Danaidi" (Nauck, fr. 44).

Nota 35. Cfr. "Trattato di storia delle religioni", pp. 42 ss.

Nota 36. Di queste ottanta statuette, trentacinque sono riprodotte nello studio di H. KéHN, "Das Problem des Urmonotheismus", in **«Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», 1950, 22, Wiesbaden 1951 (pp. 1639-** 1672), figg. 12 ss., pp. 1660 ss.

Nota 37. E. BŽCHLER, "Das alpine Paläolithikum der Schweiz", Basilea 1940; K. HORMANN, "Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken", in «Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg», 1923; O. MENGHIN, "Der Nachweis des Opfers im Altpal„olithikum", in «Wiener Prähistorische Zeitschrift», 13, 1926, pp. 14-19; cfr. H. Kühn cit., pp. 1643 ss.

Nota 38. A. GAHS, "Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", in "Festschrift Wilhelm Schmidt", Vienna 1928, pp.

231-268; cfr. anche K. MEULI, "Griechische Opferbräuche", in "Phyllobolia für Peter von der Mühll", Basilea 1946 (pp. 185-288), pp.

237 ss. Cfr. W. SCHMIDT, "Die Primizialopfer in den Urkulturen", in "Corona Amicorum, Festschrift für E. Bächler", San Gallo 1948, pp. 81- 92.

Nota 39. Cfr. A. BERTHOLET, "Das Geschlecht der Gottheit", Tubinga 1934; il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 435 ss. Cfr.

H. BAUMANN, "Das doppelte Geschlecht", Berlino 1955.

Nota 40. I, 4, fol. 6, col. 2.

Nota 41. A. H. KRAPPE, "The Birth of Eve", in "Gaster Anniversary Volume", Londra 1936, pp. 312-322.

Nota 42. Cfr. il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 435 ss., 245 ss.

Nota 43. Cfr., per esempio, W. SCHMIDT, "Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes", Lucerna 1946, I, pp.

245 ss.

Nota 44. Contro l'esistenza di un ciclo culturale matriarcale, cfr.

l'argomentazione di A. E. JENSEN, "Gab es eine mutterrechtliche Kultur?", in «Studium Generale», 3, quad. 8, Berlino-Heidelberg 1950, pp. 418-433. Cfr. anche J. HAEKEL, "Zur Problem des Mutterrechtes", in «Paideuma», 5, quad. 6, giugno 1953, pp. 298-322. Le difficoltà sorgono soprattutto quando si tratta di applicare la teoria generale del ciclo culturale

matriarcale a una zona culturale ben determinata, cfr., per esempio, la situazione africana nell'eccellente monografia di E. ANDERSSON, "Contribution à l'Ethnographie des Kuta", I, Uppsala 1953, pp. 308 ss. Cfr. W. SCHMIDT, "Das Mutterrecht", Vienna-Mödling 1955.

Nota 45. Le diverse varianti del mito cosmogonico giapponese che incontriamo nel "Kojiki" e nel "Nihongi" tradiscono influenze taoiste; a Izanagi e a Izanami corrispondono rispettivamente Yang e Yin; cfr.

F. KIICHI NUMAZAWA, "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie" cit., pp. 41 ss. Ma è probabile che i giapponesi conoscessero il mito cosmogonico prima di aver subito le influenze cinesi. Anche in Cina la mitologia taoista non è autoctona; forse è stata importata dal sud (cfr. Numazawa cit., p. 428).

Nota 46. In realtà si tratta qui del mito dell'abbandono dell'eroe solare; cfr. Numazawa cit., pp. 197 ss. Su questo mito, cfr. L.

FROBENIUS, "Das Zeitalter des Sonnengottes", Berlino 1904, pp. 225 ss.

Nota 47. Numazawa cit., pp. 244-245; cfr. alle pp. 246 ss. il mito riferito dal "Kojiki": la dea Oho-ge-tsu-hime uccisa da Susanowo.

Nota 48. Cfr. A. E. JENSEN, "Hainuwele", Francoforte s.M. 1939, pp. 59 ss.; "Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur" cit.

Nota 49. Cfr. G. HATT, "The Corn Mother in America and Indonesia", in «Anthropos», 46, 1951 (pp. 853-914), p. 892.

Nota 50. Cfr. A. W. MACDONALD, "A propos de Prajƒpati", in «Journal Asiatique», 240, 1952, pp. 323-338.

Nota 51. Cfr. anche M. ELIADE," La Mandragore et les Mythes de la Naissance miraculeuse", in «Zalmoxis», 3, Bucarest 1942, pp. 3-48, per la sopravvivenza di questo motivo mitico nel folclore.

Nota 52. Sulla partenogenesi e l'autonomia delle dee greche mediterranee, cfr. U. PESTALOZZA, "Religione mediterranea" cit., pp.

191 ss., passim.

Nota 53. Narada, commentando questo passo di Manu ("Manavadharmasastra", IX, 33): «La donna può essere considerata come un campo, il maschio come la semente».

Sull'equiparazione della donna al solco e sul duplice simbolismo, sessuale e agricolo, cfr. il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 264 ss., 344 ss.

Nota 54. Cfr. Sir J. G. FRAZER, "The Magic Art and the Evolution of Kings", I, pp. 76 ss.; "Adonis, Attis, Osiris", I, pp. 47 ss.; "The Worship of the Nature", pp. 379 ss.

Nota 55. Sul simbolismo e sulla funzione rituale dell'orgia, cfr.

"Trattato di storia delle religioni", pp. 371 ss.

Nota 56. Cfr. FRAZER, "The Worship of the Nature" cit., pp. 403, 405, 409, 420 ss.

Nota 57. Cfr. il nostro "Trattato di storia delle religioni" cit., pp.

245 ss.

Nota 58. Cfr. J. G. FRAZER, "Spirits of the Corn", I, pp. 149 ss.; "The Golden Bough" (ed. abbreviata), pp. 406 ss.; cfr. anche il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 354 ss.

Nota 59. Cfr. FRAZER, "Spirits of the Corn" cit., pp. 245 ss., "The Worship of the Nature" cit., pp. 386 ss.; cfr. anche il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 356 ss.

Nota 60. Cfr. A. W. MACDONALD, "A propos de Prajƒpati" cit., pp. 332 ss. E' superfluo aggiungere che il rituale dello smembramento di una vittima assimilata a una qualsiasi divinità ha una storia ben più complessa; in ultima analisi, i riti e i miti dello smembramento sono inseparabili dal simbolismo lunare e, di conseguenza, implicano anche le idee di divenire, di morte e di risurrezione, di iniziazione, eccetera. Sul simbolismo lunare, cfr. il nostro "Trattato di storia delle religioni", pp. 158 ss.

Nota 61. L'esposizione classica rimane quella di B. DE SAHAGUN, "Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne", tradotta e annotata da D. Jourdanet e R. Simeon, Parigi 1880, pp. 94 ss.; cfr. il riassunto di FRAZER, "The Worship of the Nature" cit., pp. 434 ss.; cfr. G. HATT, "The Corn Mother in America and Indonesia" cit., pp.

870-871.

Nota 62. FRAZER, "Spirits of the Corn" cit., pp. 175 ss.

9. MISTERI E RIGENERAZIONE SPIRITUALE.

COSMOGONIA E MITOLOGIA AUSTRALIANE.

Per i Karadjeri i misteri, cioè le loro cerimonie segrete d'iniziazione, sono in rapporto con la cosmogonia. O meglio, tutta la loro vita rituale dipende dalla cosmogonia: nei tempi "burari" (i «tempi del sogno»), quando il mondo è stato creato e le società umane sono state fondate nella forma che hanno ancora oggi, sono stati inaugurati anche i riti, e da allora vengono ripetuti invariati con la più grande cura. Come per le altre società arcaiche, anche per i Karadjeri la storia si riduce a pochi fatti che sono avvenuti nel tempo mitico, "in illo tempore", e precisamente agli atti degli esseri divini e degli eroi civilizzatori. Gli uomini non si riconoscono alcun diritto d'intervenire nella storia, di fare anch'essi una storia che sia loro propria ed esclusiva, una storia «originale»; insomma, non si riconoscono nessuna originalità: ripetono le azioni esemplari compiute all'alba dei tempi. Ma dal momento che tali azioni esemplari sono state l'opera degli dèi e degli esseri divini, la loro ripetizione, periodica e implacabile, tradisce il desiderio dell'uomo arcaico di mantenersi nell'atmosfera sacra della cosmogonia. Il rifiuto dell'originalità esprime di fatto il rifiuto del mondo profano, la mancanza d'interesse per una storia umana. L'esistenza dell'uomo arcaico consiste in ultima analisi in un'eterna ripetizione dei modelli esemplari rilevati all'inizio del tempo. Vedremo subito come i misteri perseguano la riattualizzazione periodica di queste rivelazioni primordiali.

Ecco quello che sanno i Karadjeri. (1) Nei tempi del sogno, due fratelli, chiamati Bagadjimbiri, emersero dal suolo in forma di dingo; diventarono in seguito due giganti umani, così grandi che toccavano il cielo con il capo. Prima della comparsa dei Bagadjimbiri non esisteva nulla, né alberi né animali né esseri umani. Essi uscirono dalla terra appena prima dell'alba del «primo giorno». Pochi istanti dopo sentirono il grido di un piccolo uccello ("duru") che canta sempre all'alba, e seppero che era l'alba. Prima di ciò, i Bagadjimbiri non sapevano nulla. I due fratelli videro poi animali e piante e diedero loro dei nomi; da quel momento, poiché avevano nome, le piante e gli animali hanno cominciato a esistere REALMENTE. Uno dei Bagadjimbiri si fermò per orinare; curioso, anche suo fratello si fermò e lo imitò.

Proprio per questo gli Australiani Karadjeri si fermano e prendono una posizione speciale per orinare: imitano il gesto primordiale.

I Bagadjimbiri si dirigono in seguito verso il nord. Vedono una stella e la luna e danno loro il nome di «stella» e di «luna». Incontrano uomini e donne: le loro relazioni di parentela, le loro divisioni in clan erano difettose, e i Bagadjimbiri li organizzano nel sistema che è ancor oggi

in vigore. Questi esseri umani erano d'altronde imperfetti, non avevano organi genitali, e i due Bagadjimbiri prendono due specie di funghi e procurano loro gli organi che hanno ancora oggi. I fratelli si fermano e mangiano un certo seme crudo, ma scoppiano immediatamente a ridere, perché sanno che non si deve mangiare a quel modo; bisogna farlo cuocere e da allora gli uomini li imitano facendo cuocere quel seme. I Bagadjimbiri scagliano un "pirmal" (sorta di grosso bastone) contro un animale e lo uccidono; e proprio così fanno da allora gli uomini. Un grande numero di miti racconta come i fratelli Bagadjimbiri hanno fondato tutte le usanze e anche tutti i comportamenti. Infine hanno istituito le cerimonie di iniziazione, utilizzando per la prima volta gli strumenti, diventati sacri, del mistero: il coltello di selce, il rombo ("bull-roarer") e il "pimbal". Ma un uomo, Ngariman, uccide i due fratelli con una lancia. La loro madre, Dilga (infatti altri miti raccontano che hanno avuto una madre, anche se la loro gestazione fu extrauterina), che si trovava lontano, percepisce nel vento un odore di cadavere. Allora il latte comincia a colare dai suoi seni, cade in terra e, come una corrente sotterranea, il fiotto di latte si dirige verso il luogo in cui si trovano i due eroi morti, là sgorga come un torrente, risuscita i due fratelli e annega l'assassino. Più tardi i Bagadjimbiri si trasformano in serpenti d'acqua e i loro spiriti si alzano al cielo e diventano quello che gli europei chiamano le nuvole di Magellano.

.

L'INIZIAZIONE DEI KARADJERI.

Tutto questo costituisce il fondamento mitologico della vita dei Karadjeri. Il mistero dell'iniziazione riattualizza le cerimonie istituite dai fratelli Bagadjimbiri, anche se i significati di certi rituali non sono sempre chiari. Precisiamo che l'iniziazione comprende un numero abbastanza elevato di cerimonie, che occupano parecchi anni.

Non si tratta quindi di un rito di passaggio dall'adolescenza alla maturità, ma piuttosto di un'iniziazione propriamente detta e progressiva, suddivisa in gradi, per mezzo della quale l'adolescente non soltanto viene istruito nelle tradizioni mitiche e nei costumi sociali del clan, ma viene formato nel vero senso del termine; non soltanto diventa fisiologicamente un adulto, ma viene reso atto ad assumere la condizione dell'uomo instaurata dai due esseri mitici Bagadjimbiri.

I riti sono abbastanza complicati e difficili da riassumere, sicché dovremo limitarci ai più importanti. Il primo, "milya", segna la rottura con l'infanzia: verso i dodici anni l'adolescente è condotto nella savana e qui viene cosparso di sangue umano dalla testa ai piedi. Circa due settimane dopo gli viene bucato il naso e viene introdotta nella ferita una penna; l'adolescente

riceve allora un nome speciale. Il secondo rito, il più importante, la circoncisione, avviene due o tre anni dopo e costituisce propriamente un mistero.

L'adolescente viene pianto dalla sua famiglia e dall'intero clan come se fosse morto. In un certo senso è già morto, poiché viene portato di notte nella foresta, dove sente per la prima volta i canti sacri. La foresta è un simbolo dell'aldilà; la ritroveremo in numerosi riti iniziatici e nei misteri dei popoli primitivi. Ma anche altri segni indicano che l'adolescente sta per morire, che sta per cambiare radicalmente modo d'essere. Il giorno dopo tutti gli uomini si aprono una vena del braccio e lasciano colare il sangue in un recipiente.

Completamente nudo, con gli occhi bendati e le orecchie chiuse con erbe per non sentire né vedere nulla, seduto presso un fuoco, avvolto dal fumo, l'adolescente deve bere una grande quantità di sangue. E' convinto che il sangue lo ucciderà, ma fortunatamente poco dopo vede che ne bevono anche i parenti che si occupano della sua iniziazione.

L'adolescente rimane sempre sull'erba, con uno scudo sulle ginocchia; gli uomini si accostano l'uno dopo l'altro e lasciano colare sulla sua testa il sangue che sgorga dalle loro vene aperte. Uno dei parenti gli consegna poi una cintura fatta con capelli umani. Tutto il gruppo ritorna al campo, dove le donne e i parenti lo piangono di nuovo. Dopo il pasto rituale il neofita riceve un bastone acceso per fare fuoco; gli vien detto che quello gli permetterà di accendere un fuoco in cui i suoi organi genitali verranno consumati. Il giorno dopo inizia un viaggio che dura ventiquattro giorni e comprende un grande numero di cerimonie su cui non ci soffermeremo. L'adolescente è accompagnato da alcuni suoi parenti maschi. Durante questo viaggio rituale non deve parlare, può al più emettere un suono speciale per attirare l'attenzione e suggerire poi con gesti quello di cui ha bisogno.

D'altra parte, per tutto il tempo del noviziato (cioè finché è un "malulu", un adolescente che sta svolgendo l'iniziazione), non può muoversi senza essere condotto per mano; ha costantemente la testa bassa e, secondo gli osservatori, il suo viso è completamente privo di espressione. «Unicamente la spontaneità con cui risponde alle istruzioni riesce ad allontanare l'impressione di un deficiente mentale». (2) Di ritorno al campo, il neofita riceve la visita di gruppi di tutti i clan che ha incontrato nel viaggio. Le donne accolgono i visitatori in arrivo gettando legumi sulle loro teste e costoro rispondono con i "boomerang". E' una finta battaglia con carattere rituale: se però i "boomerang" raggiungono una delle donne si scatena una vera gazzarra.

Il neofita, il cui ritorno al campo ha provocato nuovi lamenti e mutilazioni volontarie dei suoi parenti, non assiste alla festa che in seguito si svolge al cadere della notte e che consiste in canti e danze che rappresentano diversi avvenimenti mitici. Prima dell'alba il ragazzo è

condotto nella boscaglia per essere circonciso; rimane seduto con gli occhi bendati e le orecchie tappate, mentre parecchi operatori lavorano a turno usando coltelli di selce. Precisiamo che la circoncisione è abbastanza complicata e terribilmente dolorosa: gli operatori incidono la base dell'organo genitale e tolgono tutta l'epidermide del membro; durante questo tempo i parenti piangono nel campo.

Quando tutto è finito, gli operatori, piangendo anch'essi, sfilano davanti all'iniziato, che rimane seduto, con la testa inclinata e gli occhi chiusi. Gli operatori gettano dei "boomerang" come doni e gli rivelano i loro veri nomi. Un gruppo di giovani recentemente iniziati agita i "bull-roarer" che mostrano poi al neofita, ed egli vede per la prima volta questi strumenti terrificanti: al pari delle donne e dei non iniziati, finora aveva creduto che il rumore dei "bull-roarer" fosse la voce di un essere divino. Quando il sangue della sua ferita è secco, gli operatori gli mostrano gli strumenti di selce. Con questa cerimonia ha termine l'iniziazione propriamente detta, ma l'adolescente rimane ancora per molte notti nella boscaglia. Il giorno del ritorno al campo il suo corpo viene cosparso completamente di sangue ed egli giunge preceduto dal suono dei "bull-roarer" agitati ininterrottamente dai giovani. Nel campo, le donne e i fanciulli si nascondono sotto rami e non osano uscire prima che gli uomini abbiano finito di seppellire i "bull-roarer". Le donne accolgono l'iniziato piangendo e gli offrono da mangiare.

Il circonciso rimane a questo stadio di iniziazione per due o tre anni e si chiama "miangu". Subisce poi una nuova operazione, la subincisione, rito meno importante che occupa una sola giornata e a cui partecipano pochi vicini. Qualche tempo dopo si celebra una nuova cerimonia chiamata "laribuga": nella foresta, mentre gli uomini cantano una canzone sacra, l'iniziato si arrampica su un albero.

Piddington ci dice che il soggetto della canzone è in relazione con un mito dell'albero, ma i Karadjeri ne hanno dimenticato il significato.

S'indovina però il significato del rituale: l'albero simboleggia l'Asse Cosmico, l'Albero del Mondo: scalandolo, l'iniziato penetra nel cielo. Si tratta quindi di un ascensione simbolica al cielo, attestata d'altronde da un grande numero di miti e di riti australiani. (3) Ma la promozione iniziatica non è ancora terminata. A determinati intervalli si svolgono altre cerimonie, che non possiamo ora riassumere. Ricordiamo soltanto che dopo parecchi anni avviene la cerimonia "midedi": l'iniziato viene condotto dagli anziani che gli indicano i luoghi dove sono sepolti i "pirmal", specie di bastoni rituali. E' un lungo viaggio, quasi una spedizione, e la rivelazione avviene attraverso canti e soprattutto danze che simboleggiano i viaggi dei Bagadjimbiri. Infine si spiega all'iniziato come i Bagadjimbiri hanno inventato la cerimonia dei "pirmal".

.

MISTERO E INIZIAZIONE.

Ci siamo soffermati sull'iniziazione dei Karadjeri perché è sempre istruttivo conoscere nei particolari almeno un rito di un certo tipo di iniziazione che si vuole studiare. Ci vediamo così costretti a parlare brevemente di altre iniziazioni. L'esempio dei Karadjeri ci mostra comunque che il fenomeno non è così semplice come potrebbe far credere una presentazione troppo succinta. Si comprenderà meglio il significato profondo dell'iniziazione dei Karadjeri quando avremo ricordato alcune cerimonie similari di altri popoli, ma è già possibile fin d'ora rilevare alcune note specifiche. Come abbiamo detto, tale iniziazione supera i limiti di un semplice rito di passaggio da una classe d'età a un'altra. L'iniziazione dura per lunghi anni e le rivelazioni sono di vari ordini. Vi è, prima di tutto, la prima e più terribile rivelazione: quella del sacro in quanto "tremendum". L'adolescente comincia con l'essere terrorizzato da una realtà soprannaturale, di cui sperimenta per la prima volta la potenza, l'autonomia, l'incommensurabilità; in seguito all'incontro con il terrore divino, il neofita muore: muore all'infanzia, cioè all'ignoranza e all'irresponsabilità. Proprio per questa ragione la sua famiglia si lamenta e lo piange: quando ritornerà dalla foresta, sarà un altro, non sarà più il fanciullo che era prima. Come abbiamo visto, egli attraversa una serie di prove iniziatiche che lo costringono ad affrontare la paura, la sofferenza, la tortura, ma soprattutto l'obbligano ad assumere un nuovo modo d'essere, quello proprio dell'adulto, cioè quello condizionato dalla rivelazione quasi simultanea del sacro, della morte e della sessualità.

Non bisogna però pensare che gli Australiani abbiano la coscienza di tutto ciò, oppure che abbiano inventato il mistero dell'iniziazione coscientemente e volontariamente come s'inventa un sistema pedagogico moderno. Il loro comportamento, come ogni comportamento dell'umanità arcaica, è esistenziale: gli Australiani hanno reagito in questo modo quando hanno sentito, nel più profondo del loro essere, la loro situazione particolare nell'universo, cioè quando hanno preso coscienza del mistero dell'esistenza umana. Questo mistero, come abbiamo appena detto, è collegato all'esperienza del sacro, alla rivelazione della sessualità e alla coscienza della morte. Il bambino ignora tutte queste esperienze: l'uomo adulto le assimila l'una dopo l'altra componendole nella sua nuova personalità, quella che ottiene dopo la morte e la risurrezione rituali. Questi motivi - "tremendum", morte e sessualità - li ritroveremo ininterrottamente durante il nostro studio. Diciamo subito che il neofita muore, sì, alla vita infantile, profana, non rigenerata, per rinascere a una nuova esistenza santificata, ma rinasce anche a un modo d'essere che rende possibile la conoscenza, la coscienza, la SAGGEZZA. L'iniziato non è soltanto un neonato: è un uomo che sa, che conosce i misteri, che ha avuto rivelazioni di ordine metafisico. Durante il tirocinio apprende i segreti sacri: i

miti che concernono gli dèi e l'origine del mondo, i veri nomi degli dèi, la verità sui "bull-roarer" e sui coltelli rituali, eccetera. L'iniziazione equivale alla maturazione spirituale; in tutta la storia religiosa dell'umanità ritroveremo sempre questo tema: l'iniziato, colui che ha conosciuto i misteri, è COLUI CHE SA.

Ma, come abbiamo visto, l'iniziazione dei Karadjeri è soltanto la riproduzione fedele dei gesti esemplari dei Bagadjimbiri. Questi gesti costituiscono una cosmogonia, poiché proprio i Bagadjimbiri hanno fondato il mondo com'è ora. Ripetendo gli atti dei due fratelli mitici, i Karadjeri ricominciano periodicamente la creazione del mondo, ripetono la cosmogonia. In breve, con l'iniziazione di ogni adolescente si assiste a una nuova cosmogonia; la genesi del mondo serve da modello alla «formazione» dell'uomo.

I misteri di iniziazione sono universali e ovunque, anche nelle società più arcaiche, implicano il simbolismo di una morte e di una nuova nascita. Nell'impossibilità di intraprendere qui un'analisi storica dell'iniziazione - che ci avrebbe permesso di precisare i rapporti esistenti fra le varie strutture culturali e i tipi di iniziazione - fissiamo almeno certi tratti caratteristici e comuni alla maggior parte di queste cerimonie segrete. (4) 1. Il mistero inizia sempre con la separazione del neofita dalla famiglia e con l'isolamento nella boscaglia. Questa circostanza stessa contiene un simbolo della morte: la foresta, la giungla, le tenebre simboleggiano l'aldilà, gli inferi. In certi luoghi si crede che sopraggiunga una tigre e porti sul dorso i candidati nella giungla: la belva incarna l'antenato mitico, il maestro dell'iniziazione che conduce gli adolescenti agli inferi. Altrove si crede che il neofita venga inghiottito da un mostro, e su questo motivo iniziatico ci soffermeremo fra poco; per ora sottolineiamo il simbolismo delle tenebre: nel ventre del mostro regna la Notte Cosmica; è il mondo embrionale dell'esistenza, sia sul piano cosmico sia sul piano della vita umana.

2. In molte regioni sorge nella boscaglia una capanna iniziatica. Là i giovani candidati subiscono una parte delle prove e vengono istruiti nelle tradizioni segrete della tribù. La capanna iniziatica simboleggia il ventre materno. (5) La morte del neofita significa una regressione allo stato embrionale, non soltanto in termini di fisiologia umana, ma anche e soprattutto in senso cosmologico: lo stato fetale equivale a un ritorno provvisorio al mondo virtuale, precosmico, precedente l'«alba del primo giorno», come dicono i Karadjeri. Avremo occasione di ritornare su questo simbolo plurivalente di una nuova nascita formulata in termini di gestazione.

Per ora aggiungiamo: la regressione del candidato allo stadio prenatale mira a renderlo contemporaneo della creazione del mondo. Ora egli non vive più nel ventre materno come viveva prima della sua nascita biologica, ma nella Notte Cosmica, nell'attesa dell'«aurora», cioè della creazione. Per diventare un uomo nuovo, il candidato deve rivivere la cosmologia.

3. Altri rituali mettono in luce il simbolismo della morte iniziatica.

Presso alcuni popoli i candidati vengono sepolti o sdraiati in tombe fresche, dove sono ricoperti con rami e restano immobili come morti, oppure vengono spalmati con una polvere bianca per farli assomigliare a spettri. I neofiti imitano d'altronde il comportamento degli spettri: non si servono delle dita per mangiare, ma prendono il cibo direttamente con i denti, come si crede facciano le anime dei morti.

Infine, nelle torture che subiscono - e che senza dubbio hanno una moltitudine di significati - si esprime la credenza che il neofita mutilato e torturato venga smembrato, bollito o arrostito dai demoni maestri dell'iniziazione, cioè dagli antenati mitici. Le sofferenze fisiche corrispondono alla situazione di colui che viene «mangiato» dal demone-belva, che viene tagliato a pezzi nella gola del mostro iniziatico, digerito nel suo ventre. Anche le mutilazioni iniziatiche sono pregne del simbolismo della morte. La maggior parte delle mutilazioni sono in rapporto con le divinità lunari. La luna scompare periodicamente, cioè muore per rinascere tre notti dopo. Il simbolismo lunare sottolinea che la morte è la condizione prima di ogni rigenerazione mistica.

4. Oltre le operazioni specifiche - come la circoncisione e la subincisione - e al di fuori delle mutilazioni iniziatiche (sradicamento dei denti, amputazione delle dita, eccetera), altri segni esteriori indicano la morte e la risurrezione: tatuaggi, cicatrici. Il simbolismo della rinascita mistica si presenta a sua volta sotto forme molteplici. I candidati ricevono altri nomi, che saranno da allora i veri nomi. Presso certe tribù si crede che i giovani iniziati abbiano dimenticato la loro vita precedente; immediatamente dopo l'iniziazione vengono nutriti come neonati, sono condotti per mano e si insegnano loro di nuovo tutti i comportamenti, come a piccini. Generalmente imparano nella boscaglia una nuova lingua, o almeno un vocabolario segreto. accessibile soltanto agli iniziati. Come si vede, con l'iniziazione tutto ricomincia di nuovo: "incipit vita nova". Talvolta il simbolismo della seconda nascita si esprime con gesti concreti. Presso alcuni popoli Bantù, prima di essere circonciso l'adolescente è oggetto di una cerimonia conosciuta sotto il nome di «nascere di nuovo». (6) Il padre sacrifica un montone e tre giorni dopo avvolge il figlio nella membrana dello stomaco e nella pelle della bestia. Ma prima di essere avvolto l'adolescente deve salire sul letto, vicino a sua madre, e piangere come un neonato.

Rimane nella pelle di montone per tre giorni e nel quarto giorno il padre coabita con la moglie. Presso lo stesso popolo, i morti sono sepolti nella pelle di montone e nella posizione embrionale. Non insisteremo sul simbolismo della rinascita mistica espresso dal rivestimento rituale di una pelle d'animale, simbolismo attestato sia nell'antico Egitto sia in India. (7).

5. Infine, dobbiamo dire poche parole su un altro motivo che compare in numerosissime iniziazioni, anche se non sempre nelle società più primitive: l'ingiunzione di uccidere un uomo. Ecco, per esempio, cosa avviene presso i Papua Koko. (8) Il candidato deve subire le prove analoghe di ogni altra iniziazione: digiuno prolungato, reclusione, torture, rivelazione del «bull-roarer", istruzione tradizionale. Ma alla fine gli viene detto: «Ora hai visto lo Spirito e sei un vero uomo. Per provare ciò a te stesso, devi uccidere un uomo». La caccia alle teste e certe forme di cannibalismo fanno parte dello stesso schema iniziatico. Prima di dare un giudizio morale su queste usanze bisogna ricordare che uccidere un uomo, mangiarlo o conservarne la testa come un trofeo significa imitare il comportamento degli spiriti o degli dèi. Quindi, posto su questo piano, tale atto è un atto sacro, un rituale. Il neofita deve uccidere un uomo perché il dio l'ha fatto prima di lui; anzi, il neofita è già stato ucciso dal dio durante l'iniziazione e ha conosciuto la morte. Deve ripetere ciò che gli è stato rivelato: il mistero istituito dagli dèi nel tempo mitico.

Abbiamo accennato a questo tipo di iniziazione perché ha avuto una funzione importantissima nelle iniziazioni militari, soprattutto nell'Europa protostorica. L'eroe guerriero non è solamente un uccisore di draghi e di altri mostri; è anche un uccisore di uomini. Il duello eroico è un sacrificio; la guerra è un rituale decaduto, in cui si offrono in olocausto innumerevoli vittime agli dèi della vittoria.

Ritorniamo ancora ai misteri primitivi dell'iniziazione. Abbiamo incontrato dappertutto il simbolismo della morte come fondamento di ogni nascita spirituale, cioè di rigenerazione. In tutti questi contesti la morte significa il superamento della condizione profana, non santificata, della condizione dell'«uomo naturale» che ignora la religiosità, cieco allo spirito. Il mistero dell'iniziazione scopre gradualmente al neofita le vere dimensioni dell'esistenza: introducendolo al sacro, il mistero lo costringe ad assumere la responsabilità di uomo. Ricordiamo questo fatto importante: nelle società arcaiche l'accesso alla spiritualità si esprime con un simbolismo della morte.

.

"SOCIETÀ MASCHILI" E SOCIETÀ SEGRETE.

Ma al di fuori di queste cerimonie, praticate in occasione della pubertà, esistono altri misteri riservati agli adulti: sono le «società maschili», i "Männerbünde" o società segrete di cui si può divenire membri soltanto dopo aver affrontato una nuova serie di prove iniziatiche. La morfologia dei "Männerbünde" è considerevole e non ci è possibile descrivere in questa sede le loro strutture e la loro storia. (9) Per quanto riguarda l'origine delle società segrete maschili, l'ipotesi più correntemente accettata è quella suggerita da Frobenius e ripresa dalla scuola

storico-culturale: (10) secondo questa ipotesi, le società segrete maschili sarebbero una creazione del ciclo matriarcale, con lo scopo di terrificare le donne, soprattutto lasciando credere loro che le maschere fossero demoni e spiriti dei morti, e questo per scuotere la dominazione femminile instaurata dal matriarcato. Per ragioni che non possiamo ora sviluppare, l'ipotesi non ci sembra fondata. E' possibile che le società di uomini mascherati abbiano avuto una funzione nella lotta per la supremazia maschile, ma non vi sono prove che il fenomeno generale della società segreta sia una conseguenza del matriarcato. Si constata, al contrario, una perfetta continuità fra i riti di pubertà - che abbiamo appena analizzato - e le prove iniziatiche d'ingresso nelle società segrete maschili. In tutta l'Oceania, per esempio, sia le iniziazioni degli adolescenti sia quelle richieste per far parte delle società segrete maschili comprendevano lo stesso rituale simbolico di morte con l'inghiottimento da parte di un mostro, seguito dalla risurrezione; questo prova che le forme derivano da un medesimo centro. (11) Un'altra conclusione ci sembra quindi imporsi: le società maschili, i " Männerbünde ", derivano dai misteri dell'iniziazione tribale.

Ci rimane da spiegare l'origine e lo scopo di queste nuove associazioni segrete. Per prima cosa, un'osservazione: esistono società misteriche sia esclusivamente maschili sia esclusivamente femminili, anche se il numero di queste ultime è più ristretto. Si sarebbe tentati di spiegare la comparsa delle società segrete femminili con il desiderio di imitare le associazioni maschili; ed è molto probabile che un simile processo d'imitazione si sia verificato in certe regioni. Ma, come vedremo più avanti, le società segrete femminili, i "Weiberbünde", derivano dai riti femminili dell'iniziazione puberale connessi alla prima mestruazione. Nulla quindi obbliga a supporre che gli uomini si siano organizzati in società segrete per reagire contro il matriarcato e che, a loro volta, le donne li abbiano imitati organizzando dei "Weiberbünde" per premunirsi contro la malvagità degli uomini. Ripetiamo: non è escluso che tali fenomeni di reazione e di controreazione tra i due sessi si siano verificati molte volte nella storia religiosa dell'umanità; ma non si tratta di un fenomeno originario. Il fenomeno originario è il mistero dell'iniziazione che si svolge, sia per i giovani sia per le fanciulle, all'età della pubertà. Tutte le altre forme di misteri derivano da questa rivelazione primordiale che ogni essere è tenuto a ricevere per divenire un uomo o una donna. E la sola ragione plausibile della comparsa delle società segrete misteriche deve essere ricercata nel desiderio di vivere il più intensamente possibile la sacralità specifica di ciascun sesso.

Tale è appunto la ragione per cui l'iniziazione alle società segrete assomiglia moltissimo ai riti iniziatici di pubertà: si ritrovano le stesse prove, gli stessi simboli di morte e di risurrezione, la stessa rivelazione di una dottrina tradizionale e segreta; e le si ritrovano perché questo scenario costituisce la condizione imprescindibile di una nuova e più completa esperienza del

sacro. Si è notata una differenza di grado: nei " Männerbünde"il segreto è più importante che nelle iniziazioni tribali. Esistono riti di pubertà che non sono affatto segreti (come, per esempio, presso i Fuegini), ma non esistono società misteriche senza il giuramento del segreto o, più esattamente, non ne sono mai esistite finché gli indigeni hanno conservato intatte le loro tradizioni ancestrali. E questo per due cause; prima, l'appartenenza alle società segrete implica di per sé una selezione: non tutti quelli che hanno sostenuto l'iniziazione tribale faranno parte della società segreta, anche se tutti lo desiderano. La seconda ragione del rafforzamento del segreto è piuttosto di origine storica: il mondo cambia, anche presso i «primitivi», e certe tradizioni ancestrali rischiano di alterarsi; per evitare il deterioramento, le dottrine sono sempre di più suggellate dal segreto. E' il fenomeno ben conosciuto dell'occultamento di una dottrina quando la società che la conservava sta per trasformarsi radicalmente. Lo stesso fenomeno si è verificato in Europa dopo la cristianizzazione della società urbana: le tradizioni religiose precristiane si sono conservate, travestite o superficialmente cristianizzate, nelle campagne, ma soprattutto sono state occultate nelle ristrette cerchie di stregoni. Sarebbe quindi un'illusione credere di conoscere le vere tradizioni trasmesse nelle società misteriche segrete. Perlopiù gli osservatori hanno potuto registrare soltanto certi rituali secondari e alcuni canti. Tuttavia il loro simbolismo è evidente; esso appunto ci permette di cogliere il senso delle cerimonie.

I Kuta, per esempio, praticano l'iniziazione al culto segreto di Ngoye (Ndsasa) in una confraternita «così esclusiva che soltanto i capi dei clan possono aderirvi». (12) Gli adepti sono frustati con uno staffile di pelle di pantera; vengono poi legati a una pertica orizzontale posta all'incirca a un metro dal suolo. «Nel corso di questo rito molti neofiti sono colti da paura e fanno sforzi disperati per fuggire». (13) Ma secondo la descrizione che ci viene data è difficile comprendere la causa del loro terrore, e questo ci induce a credere che si tratti di un rito più doloroso, che non ha potuto essere osservato dagli etnografi. I neofiti sono poi sfregati con «foglie orticanti» e il corpo e i capelli vengono spalmati con una pianta che produce terribili pruriti. Osserviamo di sfuggita che essere frustati o sfregati con ortiche è un rito simboleggiante lo smembramento iniziatico del candidato, la sua uccisione da parte dei demoni. Lo stesso simbolismo e gli stessi riti si ritrovano nelle iniziazioni sciamaniche. (14) Infine un'altra prova «consiste nel fare arrampicare l'adepto su un albero alto da cinque a sei metri, dove deve bere un medicamento conservato in un "mukungu". Al ritorno al villaggio il neofita viene accolto dalle donne in pianto: piangono... come se il neofita stesse per morire». (15) Presso altre tribù Kuta il neofita viene battuto con estrema violenza e si dice che si «uccide» il suo vecchio nome per potergliene dare un altro. (16) E' superfluo commentare a lungo questi riti: anche nelle iniziazioni puberali troviamo una morte e una risurrezione simboliche, seguite da un'ascensione al cielo.

Presso i Màngia e i Banda esiste una società conosciuta con il nome di Ngakola. «Secondo il mito raccontato ai neofiti nell'iniziazione, Ngakola viveva una volta sulla terra. Il suo corpo era nerissimo e coperto di lunghi peli. Nessuno sapeva da dove venisse, ma viveva nella savana vicino a un corso d'acqua paludosa (...) Aveva il potere di uccidere un uomo e di infondergli poi una nuova vita, poteva anche fare di lui un uomo migliore». Si rivolse dunque agli uomini: «Mandatemi delle persone, le mangerò e le vomiterò rinnovate!». Fu seguito il suo consiglio, ma poiché Ngakola restituiva soltanto la metà di quelli che aveva divorato, gli uomini decisero di vendicarsi: gli diedero «da mangiare grandi quantità di manioca a cui erano state mescolate delle pietre, cosicché si riuscì a indebolire il mostro, tanto da poterlo uccidere a colpi di coltello e di zagaglia». (17) Questo mito offre il fondamento e la giustificazione dei rituali della società segreta. Una pietra piatta sacra ha una grande importanza nelle cerimonie iniziatiche: secondo la tradizione, tale pietra è stata tratta dal ventre di Ngakola. (18) Il neofita viene introdotto in una capanna che simboleggia il corpo del mostro. Là sente la voce lugubre di Ngakola, viene frustato e sottoposto a torture: infatti gli vien detto che «ora è entrato nel ventre di Ngakola» e sta per essere digerito. Gli altri iniziati cantano in coro: «Ngakola prendi a tutti noi gli intestini, Ngakola prendi a tutti noi il fegato!» (19) Dopo altre prove il maestro iniziatore annuncia infine che Ngakola, dopo aver mangiato il neofita, sta per restituirlo.

Ritroviamo qui il simbolismo della morte per inghiottimento nel ventre di un mostro, simbolismo che riveste tanta importanza nelle iniziazioni puberali. Osserviamo nuovamente che i riti di affiliazione a una società segreta corrispondono puntualmente alle iniziazioni tribali: reclusione, torture e prove iniziatiche, morte e risurrezione, imposizione di un nuovo nome, insegnamento di una lingua segreta, eccetera. Questo risalta ancor meglio dalla descrizione che un missionario belga, Léo Bittremieux, ci ha dato della società segreta dei Bakhimba, nel Mayombe. (20) Le prove iniziatiche durano da due a cinque anni, e la più importante consiste in una cerimonia di morte e di risurrezione. Il neofita deve essere «ucciso». (21) La scena avviene di notte e i vecchi iniziati «cantano, sul ritmo del tamburo di danza, il compianto delle madri e dei parenti su coloro che stanno per morire». (22) Il candidato è flagellato e beve per la prima volta una bevanda narcotica chiamata «bevanda della morte», (23) ma mangia anche dei semi di zucca che simboleggiano l'intelligenza; (24) particolare significativo, perché ci indica che attraverso la morte si accede alla saggezza. Dopo aver bevuto la «bevanda della morte» il candidato viene preso per mano e uno degli anziani lo fa girare su se stesso finché cade a terra. Allora si grida: «Oh! Il tale è morto!».

Un informatore indigeno precisa che «il morto viene rotolato per terra, mentre il coro intona un canto funebre: "E' proprio morto quello! Ah! E' morto davvero! Non vedrò più il Khimba!"».

Nel villaggio lo piangono anche la madre, il fratello e la sorella.

(25) In seguito i «morti» vengono portati a spalla dai loro parenti già iniziati per essere trasportati in un recinto consacrato detto «il cortile della risurrezione». Qui vengono deposti, completamente nudi, in un fossato a forma di croce dove restano fino all'alba del giorno della «commutazione» o della «risurrezione», che è il primo giorno della settimana indigena che ne conta soltanto quattro. (26) I neofiti vengono poi rasati, percossi, gettati per terra e infine risuscitati facendo cadere nei loro occhi e nelle narici alcune gocce di un liquido molto pepato. Ma prima della «risurrezione» devono prestare il giuramento del segreto assoluto: «Tutto quello che vedrò qui, non lo dirò a nessuno, né a una donna, né a un uomo, né a un profano, né a un bianco; altrimenti fatemi gonfiare, uccidetemi!» (27) TUTTO QUELLO CHE VEDRO' QUI: quindi il neofita non ha ancora VISTO il vero mistero. La sua iniziazione, cioè la sua morte e risurrezione rituali, sono soltanto la condizione imprescindibile per poter assistere alle cerimonie segrete su cui siamo molto male informati.

Ci è impossibile parlare di altre società segrete maschili: quelle dell'Oceania, (28) per esempio, soprattutto del "dukduk", i cui misteri e la paura che esercitava sui non iniziati hanno grandemente impressionato gli osservatori; oppure delle confraternite maschili dell'America del Nord, famose per le torture iniziatiche. Si sa, per esempio, che presso i Mandan - dove il rito d'iniziazione tribale era a un tempo il rito d'ingresso nella confraternita segreta - la tortura superava ogni immaginazione: due uomini infilavano dei coltelli nei muscoli del petto e del dorso, immergevano le dita nella ferita e passavano un legaccio sotto i muscoli, fissavano poi delle corde e issavano nell'aria il neofita. Ma prima di issarlo, gli venivano infilati dei cavicchi nei muscoli delle braccia e delle gambe, con appese pesanti pietre e teste di bufali. Il modo in cui i giovani sopportavano questa terribile tortura, dice Catlin, (29) ha del favoloso: non un tratto del loro viso si contraeva mentre i carnefici massacravano la loro carne. Una volta sospesi nell'aria, un uomo cominciava a farli girare come una trottola, sempre più velocemente, finché i disgraziati perdevano conoscenza e il loro corpo pendeva come sfasciato.

.

SIGNIFICATO INIZIATICO DELLA SOFFERENZA.

Quale poteva essere il significato di simili torture? I primi osservatori europei parlavano di una crudeltà innata degli indigeni.

Ma è errato: gli indigeni non sono affatto più crudeli dei civilizzati. In effetti, per ogni società tradizionale la sofferenza ha un valore rituale, poiché si ritiene che la tortura sia effettuata da

esseri sovrumani; e ha come scopo la trasmutazione spirituale della vittima. La tortura non è che un'espressione della morte iniziatica.

Essere torturati significa essere tagliati a pezzi dai demoni-maestri dell'iniziazione; significa, in altri termini, essere uccisi per smembramento. Si ricordi come sant'Antonio era torturato dai demoni: era sollevato in aria, soffocato sottoterra; i demoni gli tagliuzzavano le carni, gli slogavano le membra, lo tagliavano a pezzi. La tradizione cristiana chiama queste torture «la tentazione di sant'Antonio», ed è vero nella misura in cui la tentazione viene equiparata alla prova iniziatica. Affrontando vittoriosamente tutte quelle prove, cioè resistendo a tutte le «tentazioni», il monaco Antonio divenne santo. Questo significa che ha «ucciso» se stesso come uomo profano ed è risuscitato come un altro, un uomo rigenerato, un santo. Ma in una prospettiva non cristiana questo significa anche che i demoni sono riusciti nel loro intento: quello appunto di «uccidere» l'uomo profano per permettergli di rigenerarsi. Identificando le forze del male con i demoni, il cristianesimo ha tolto loro ogni funzione positiva nell'economia della salvezza, mentre prima del cristianesimo i demoni erano, tra l'altro, i maestri dell'iniziazione: afferravano i neofiti, li torturavano, li sottoponevano a un grande numero di prove e infine li uccidevano per poterli far rinascere in un corpo e con un'anima rigenerati. E' significativo che essi svolgano la medesima funzione iniziatica nella tentazione di sant'Antonio: infatti, tutto sommato, grazie alle loro torture e alle loro «tentazioni» Antonio ha potuto conquistare la santità.

Queste considerazioni non ci hanno allontanato dal nostro argomento.

Abbiamo voluto sottolineare che le torture iniziatiche dei Mandan non erano ispirate da un'innata crudeltà degli Amerindi, ma avevano un significato rituale, cioè lo smembramento per opera dei demoni iniziatori. Questa valorizzazione religiosa della sofferenza fisica è confermata da altri fatti: certe malattie gravi, soprattutto le malattie psico-mentali, sono considerate dai primitivi come una «possessione demoniaca», nel senso che il malato è stato scelto dagli esseri divini per diventare uno sciamano, un mistico e che, di conseguenza, sta per essere iniziato, cioè torturato, fatto a pezzi e ucciso dai «demoni». In altra sede abbiamo riferito numerosi esempi di simili malattie iniziatiche nei futuri sciamani. (30) La conclusione che s'impone è dunque la seguente: le sofferenze, sia fisiche sia psichiche, sono equiparate alle torture indispensabili in ogni iniziazione; la malattia è valorizzata dai primitivi come la conseguenza di un'elezione soprannaturale, è dunque considerata come una prova iniziatica: bisogna «morire» a qualche cosa per poter rinascere, cioè guarire: si muore a ciò che si era prima, si muore alla condizione profana; chi guarisce è un altro, un neonato, nel nostro caso uno sciamano, un mistico.

A differenti livelli e in vari contesti ritroviamo lo stesso schema iniziatico, che comprende prove, torture, uccisione rituale e risurrezione simbolica. Abbiamo appena analizzato lo scenario della rigenerazione spirituale sia nelle cosiddette iniziazioni puberali (che sono obbligatorie per tutti i membri del clan), sia nelle associazioni segrete maschili, che rappresentano una cerchia più chiusa all'interno del clan. Vediamo inoltre che le vocazioni mistiche individuali, al pari delle malattie iniziatiche dei futuri sciamani, comprendono lo stesso scenario: sofferenze, torture, morte e risurrezione. E questo ci induce a concludere che il mistero della rigenerazione spirituale implica un processo archetipico, che avviene a diversi livelli e in contesti molteplici: avviene tutte le volte che si tratta di superare un modo d'essere per sfociare in un altro, superiore; o, più precisamente, tutte le volte che si tratta di una trasmutazione spirituale.

Questa perfetta solidarietà e continuità fra il mistero delle iniziazioni puberali, i rituali delle società segrete e le esperienze intime che presso i primitivi determinano la vocazione mistica, ci sembra molto significativa; avremo modo di ritornare sull'argomento.

.

I “MISTERI DELLA DONNA”.

Quelli che potremmo chiamare «i misteri della donna» sono stati poco studiati, sicché siamo ancora male informati sul contenuto delle iniziazioni femminili. Tuttavia esistono sorprendenti somiglianze tra le due categorie di misteri, rispettivamente maschili e femminili. Ai riti di passaggio da una classe d'età all'altra corrisponde la segregazione delle fanciulle per la prima mestruazione; alle società di uomini ("Männerbünde") corrispondono le società di donne ("Weiberbünde"); infine, i riti iniziatici costitutivi delle confraternite maschili si ritrovano nei misteri esclusivamente femminili. Evidentemente queste corrispondenze sono di ordine generale, non bisogna aspettarsi di ritrovare nei riti iniziatici e nei misteri riservati alle donne lo stesso simbolismo o, più esattamente, espressioni simboliche identiche a quelle che abbiamo appena analizzato nelle iniziazioni e nelle confraternite maschili.

Esiste tuttavia un elemento comune: un'esperienza religiosa profonda è sempre alla base di tutti questi riti e misteri. L'ACCESSO ALLA SACRALITA', - quella sacralità che si manifesta appunto nella condizione di donna - costituisce il punto focale sia dei riti iniziatici puberali sia delle società segrete femminili.

L'iniziazione comincia con la prima mestruazione. Questo sintomo fisiologico esige una rottura, il distacco della fanciulla dal suo mondo familiare, l'isolamento e la separazione immediati dalla comunità. Non dobbiamo occuparci ora dei miti invocati dagli autoctoni per

spiegare a un tempo la comparsa del primo sangue mestruale e il suo carattere malefico. Possiamo anche ignorare le teorie elaborate dagli etnologi e dai sociologi moderni per giustificare questo strano comportamento. Ci basta ricordare che la segregazione avviene immediatamente, in una capanna speciale, nella boscaglia o in un angolo buio dell'abitazione, e che la giovane mestruata deve conservare una posizione particolare, abbastanza scomoda, e deve evitare di esporsi al sole o di essere toccata da una qualsiasi persona. Indossa una veste speciale, o un segno, un colore che le è in qualche modo riservato, e deve nutrirsi di alimenti crudi. (31) Ci colpiscono subito alcuni particolari: la segregazione e la reclusione nell'ombra, in una capanna buia, nella boscaglia. E questo ci richiama il simbolismo della morte iniziatica degli adolescenti isolati nella foresta, chiusi in capanne. Con la sola differenza che, per le fanciulle, la segregazione avviene immediatamente dopo la prima mestruazione, quindi è individuale, mentre per i maschi l'iniziazione avviene in gruppo. Ma la differenza si basa sull'aspetto fisiologico della fine dell'infanzia, che nelle fanciulle è evidente. Il carattere individuale della segregazione, che avviene man mano che compaiono i segni mestruali, spiega il numero abbastanza ridotto di riti iniziatici femminili. Tuttavia esistono, sia in Australia presso gli Aranda, sia in molte regioni dell'Africa. (32) Non bisogna però dimenticare una circostanza: la durata della segregazione varia da una cultura all'altra: da tre giorni (come in India), a venti mesi (Nuova Irlanda), o anche parecchi anni (Cambogia). Sicché le fanciulle finiscono col costituire un gruppo, e allora la loro iniziazione viene effettuata collettivamente da anziane donne istruttrici. Come dicevamo prima, si conosce pochissimo sull'iniziazione delle fanciulle. Si sa però che ricevono un'educazione abbastanza completa, (33) che verte tanto su alcune tradizioni della tribù (come presso i Basuto) quanto sui segreti della sessualità. Il periodo di iniziazione termina con una danza collettiva (si trova già questa usanza presso i cosiddetti "Pflanzenvölker", i popoli dello stadio culturale della raccolta); (34) in molte regioni le giovani iniziate vengono presentate e festeggiate pubblicamente, (35) oppure visitano in corteo le case per ricevere doni. (36) Esistono anche altri segni esteriori per indicare la fine dell'iniziazione, come, per esempio, i tatuaggi o l'annerimento dei denti. (37) Non riteniamo opportuno di studiare più in particolare i riti e i costumi delle fanciulle iniziate. Ricordiamo tuttavia l'importanza rituale di alcuni lavori femminili che vengono insegnati alle neofite durante il periodo di reclusione, in primo luogo la filatura e la tessitura, il cui simbolismo ha una parte essenziale in numerose cosmologie. (38) La luna fila il tempo, «tesse» le esistenze umane, e le dee del destino sono filatrici. Creazione o ricreazione del mondo, filatura del tempo e del destino, da una parte; lavoro notturno, lavoro femminile che deve essere eseguito lontano dalla luce solare e in segreto, quasi di nascosto, dall'altra: si intuisce la stretta connessione occulta che esiste tra questi due ordini di realtà mistiche. In certi luoghi (per esempio, in Giappone (39)) è ancora rintracciabile il ricordo mitologico di una tensione permanente, anzi di un conflitto, tra le società segrete

delle fanciulle e le società maschili, i "Männerbünde". Gli uomini e i loro dèi aggrediscono nottetempo le filatrici, distruggono la loro opera e spezzano le spole e gli strumenti di tessitura. In altre regioni è durante la reclusione iniziatica che le donne anziane insegnano, con l'arte della filatura, le danze e le canzoni rituali femminili, perlopiù erotiche e anche oscene. Anche dopo la reclusione le fanciulle continuano a ritrovarsi nella casa di una donna anziana per filare assieme. Bisogna insistere sul carattere rituale di questo lavoro femminile: la filatura è molto pericolosa, perciò si può praticare soltanto in case speciali e soltanto in certi periodi e fino a certe ore; in alcune regioni la filatura è stata abbandonata o addirittura completamente dimenticata a causa della sua pericolosità magica. (40) Credenze simili persistono tuttora in Europa (cfr. Percht, Holda, Frau Holle, eccetera). In una parola, esiste una connessione segreta tra le iniziazioni femminili, la filatura e la sessualità. (41) Le fanciulle godono di una certa libertà prenuziale e gli incontri con i maschi avvengono nella casa dove si riuniscono a filare. L'usanza era attestata in Russia ancora all'inizio del secolo Ventesimo. (42) E' sorprendente che nelle culture stesse dove la verginità è tenuta in alta considerazione gli incontri tra le fanciulle e i giovani siano non soltanto tollerati ma incoraggiati dai parenti. Secondo gli osservatori occidentali - e, in Europa, soprattutto secondo il clero - tali usanze denotano una licenza di costumi. No, la morale è estranea.

Esse si ricollegano a un fatto molto più importante perché essenziale alla vita: la ricerca di un grande segreto, la rivelazione della sacralità femminile, dove si toccano le fonti della vita e della fecondità. Le libertà prenuziali delle fanciulle non sono di ordine erotico, ma di natura rituale: costituiscono i frammenti di un mistero dimenticato, e non divertimenti profani. Non si può spiegare diversamente il fatto che in società in cui il pudore e la castità sono di rigore le fanciulle e le donne si comportino durante certi intervalli sacri, e soprattutto in occasione di matrimoni, in un modo che ha fortemente scosso gli osservatori. Un solo esempio: quando in Ucraina le donne sollevano le gonne fino alla cintura per saltare attraverso il fuoco si dice che «bruciano i capelli della sposa». (43) Il capovolgimento totale del comportamento - dalla modestia all'esibizione - ha uno scopo rituale e interessa di conseguenza l'intera comunità. Il carattere orgiastico di questo mistero femminile si fonda sulla necessità di abolire periodicamente le norme che reggono l'esistenza profana, in altri termini, sulla necessità di sospendere la legge che grava come un peso morto sulle usanze e di restaurare lo stato di assoluta spontaneità.

In certe regioni l'iniziazione femminile comprende molti gradi. Presso i Yao, per esempio, l'iniziazione comincia con la prima mestruazione, si ripete e si approfondisce durante la prima gravidanza e si completa soltanto dopo la nascita del primo figlio. (44) Il mistero del parto, cioè la scoperta da parte della donna di essere creatrice sul piano della vita, costituisce un'esperienza religiosa intraducibile in termini di esperienza maschile. Si comprende allora

perché il parto abbia dato origine a riti segreti femminili che talvolta si compongono in una vera compagine misterica. Tracce di simili misteri si sono conservate anche in Europa. Nel nord dello Schleswig, alla notizia della nascita di un bimbo le donne del villaggio si comportavano come folli: si dirigevano verso la casa della puerpera danzando e gridando; se incontravano uomini, strappavano loro i capelli e li coprivano con sterco equino; se incontravano un carro, lo riducevano in pezzi e mettevano in libertà il cavallo (si intuisce qui la reazione femminile contro il lavoro degli uomini). Quando tutte le donne erano riunite nella casa della puerpera cominciava una corsa frenetica attraverso il villaggio: le donne correvano in gruppo, come Menadi, urlando, lanciando grida di «evviva», ed entrando nelle case prendevano tutto il cibo e tutte le bevande che desideravano, e se incontravano degli uomini li costringevano a danzare. (45) E' molto probabile che in antico certi rituali segreti si svolgessero nella casa della puerpera.

Secondo un'informazione del secolo Tredicesimo, in Danimarca esisteva questa usanza: le donne si riunivano in casa della puerpera e, cantando e urlando, confezionavano un fantoccio di paglia che chiamavano il Bue. Due donne lo prendevano in mezzo e danzavano con lui in atteggiamento lascivo, e alla fine gridavano: «Canta per il Bue». Allora un'altra donna cominciava a cantare con voce bassa e rauca e con parole orrende. (46) Ma la notizia, riferita da un monaco, non ci dice altro. E' molto probabile che il rituale fosse più complesso e il dialogo con il Bue avesse un senso di «mistero».

.

SOCIETÀ SEGRETE FEMMINILI.

Le riunioni segrete delle donne sono sempre in relazione con il mistero della nascita e della fecondità. Nelle isole Trobriand, quando le donne piantano i giardini hanno il diritto di assalire e di far ruzzolare ogni uomo che si avvicina troppo al loro lavoro. Parecchi tipi di confraternite segrete di donne sono tuttora vivi; i loro riti includono sempre un simbolismo della fertilità. Ecco, per esempio, alcuni particolari che riguardano la società segreta delle donne dei Mordvini. Gli uomini, le fanciulle non maritate e i bambini ne sono rigorosamente esclusi. L'insegna della confraternita è un bastone con testa di cavallo e le donne che l'accompagnano sono dette «cavalli».

Questi cavallucci portano al collo una borsa piena di miglio e ornata di strisce; la borsa rappresenta il ventre del cavallo; si aggiungono delle piccole palle per simboleggiare i testicoli. Ogni anno si svolge il banchetto rituale della confraternita nella casa di una donna anziana. Entrando, le giovani spose vengono colpite per tre volte con una frusta dalle anziane che gridano loro: «Deponi un uovo»; e le giovani spose tolgono dal corsetto un uovo cotto. Il

banchetto, a cui ciascun membro della confraternita deve contribuire con cibi bevande e danaro, diventa molto presto orgiastico. Al cadere della notte la metà della confraternita fa visita all'altra metà (infatti ogni villaggio è diviso in due parti) formando un corteo carnascialesco: vecchie donne ebbre cavalcano i suddetti cavallucci e cantano canzoni erotiche.

Quando le due metà della confraternita si riuniscono, la confusione è indescrivibile. Gli uomini non osano uscire nelle strade. Se lo facessero, sarebbero assaliti dalle donne, denudati e percossi brutalmente, e dovrebbero pagare una ammenda per riavere la libertà.

(47) Possiamo avere alcuni particolari sulle iniziazioni nelle società segrete femminili osservando più da vicino alcune confraternite africane. Gli specialisti si sono presi cura di avvertirci che questi riti segreti sono molto mal conosciuti, tuttavia è possibile intravedere il loro carattere generale. Ecco quello che sappiamo sulla società Lisimbu presso i Kuta del nord (Okondja). Gran parte della cerimonia si svolge presso un fiume o anche nel fiume, sicché è importante sottolineare fin d'ora il simbolismo acquatico presente in quasi tutte le società segrete di questa regione dell'Africa. Appunto sul fiume viene costruita una capanna di rami e di foglie. «Ha un'unica entrata e la sommità del tetto è appena a un metro dalla superficie dell'acqua». (48) «Le candidate, di età che varia dai dodici ai trentadue anni, vengono condotte sulla riva. Ciascuna è sotto la sorveglianza di un'iniziata, che si chiama la "madre".

Avanzano insieme camminando nell'acqua, curve, soltanto con la testa e le spalle fuori dall'acqua. Il loro viso è dipinto di "pembe" e tengono in bocca una foglia (...) La processione discende il fiume.

Arrivate vicino alla capanna si drizzano bruscamente e si precipitano nell'apertura. Entrate nella capanna, si svestono completamente e si precipitano di nuovo fuori. Curve, si mettono in semicerchio davanti all'apertura della capanna ed eseguono "la danza della pesca"». (49) Una delle «madri» esce poi dal fiume, si denuda il sesso ed esegue una danza fra le più lubriche. Quando ha terminato, un'altra prende il suo posto.» Dopo questa danza le candidate devono entrare nella capanna, dove avviene la loro prima iniziazione. Le «madri» le denudano, «ne immergono la testa nell'acqua fino al soffocamento» e sfregano il loro corpo con foglie ruvide. L'iniziazione prosegue nel villaggio: la «madre» batte sua «figlia», le tiene la testa vicino a un fuoco in cui è stata gettata una manciata di pepe, infine la prende per le braccia, la fa danzare e poi passare tra le sue gambe. La cerimonia comprende anche un certo numero di danze, tra cui una che simboleggia l'atto sessuale. Due mesi dopo avviene una nuova iniziazione, sempre sulla sponda del fiume. Nella capanna, le neofite subiscono le stesse prove e, sul fiume, vengono tagliati loro i capelli in tondo, segno distintivo della confraternita. Prima di ritornare al villaggio la presidente rompe un uovo sul tetto della

capanna «per assicurare ai cacciatori la cattura di un'abbondante selvaggina». Ritornate al villaggio, ogni «madre» sfrega il corpo della propria «figlia» con il "koula", divide una banana in due, ne dà un pezzo alla «figlia», trattiene l'altro, e tutt'e due mangiano insieme il frutto. Poi la «figlia» si curva e passa tra le gambe della «madre». Dopo alcune danze, di cui alcune simboleggiano l'unione sessuale, le candidate sono considerate iniziate. «Si crede che le cerimonie del mistero Lisimbu abbiano un'influenza favorevole su tutta la vita del villaggio: le piantagioni produrranno, le spedizioni di caccia e di pesca saranno fruttuose, epidemie e liti saranno allontanate dagli abitanti».

Non insisteremo sul simbolismo del mistero Lisimbu. Ricordiamo soltanto questo: le cerimonie iniziatiche avvengono nel fiume; l'acqua simboleggia il caos e la capanna rappresenta la creazione cosmica.

Penetrare nelle acque significa restaurare lo stadio precosmico, il non-essere. Si rinasce poi passando tra le gambe della «madre», cioè si nasce a una nuova esistenza spirituale. I motivi della cosmogonia, della sessualità, della nuova nascita, della fecondità e della fortuna sono inseparabili. In altre società segrete femminili della stessa regione africana certe caratteristiche iniziatiche dei rituali sono ancora più marcate. Nel Gabon esistono le associazioni chiamate Nyembe o Ndyembe, che pure celebrano le loro cerimonie segrete vicino a un corso d'acqua. Tra le prove iniziatiche annotiamo queste: un fuoco deve bruciare continuamente, e per ravvivarlo le novizie devono andare sole nella foresta, spesso durante la notte o il temporale, per cercare legna. Un'altra prova consiste nel fissare il pieno sole mentre si canta una canzone. Infine le novizie devono introdurre le mani in cunicoli per estrarre serpenti che portano poi al villaggio arrotolati attorno alle braccia. Durante l'iniziazione le donne che sono già membri della confraternita danzano nude e cantano canzoni oscene. Ma vi è anche un rituale di morte e di risurrezione iniziatiche, che si svolge nell'ultimo atto del mistero: la danza del leopardo. Questa danza viene eseguita in coppia da quelle che dirigono: una rappresenta il leopardo, l'altra rappresenta la madre.

Attorno a questa sono raccolte dodici fanciulle che vengono assalite e «uccise» dal leopardo. Ma la madre assale a sua volta il leopardo e lo uccide. Si suppone che la morte della belva permetta alle giovani di essere liberate dal suo ventre. (52) Alcuni tratti particolari emergono da tutto ciò che abbiamo appena detto. Colpisce il carattere iniziatico di questi "Weiberbünde" e di queste confraternite segrete femminili. Per parteciparvi bisogna aver superato una prova; questa non è di ordine fisiologico (prima mestruazione o prima nascita), ma di ordine iniziatico, cioè impegna l'essere totale della fanciulla o della giovane sposa. L'iniziazione avviene in un contesto cosmico. Abbiamo appena visto l'importanza rituale della foresta, dell'acqua, delle tenebre e della notte. La donna riceve la rivelazione di una realtà che la

trascende anche se ne fa parte. Non è il fenomeno naturale della nascita a costituire il mistero: è invece la rivelazione della sacralità femminile, cioè della solidarietà mistica tra la vita, la donna, la natura, la divinità.

Questa rivelazione è di ordine transpersonale: proprio per questo si esprime in simboli e si attualizza in riti. La giovane o la donna iniziata prende coscienza di una sacralità che emerge dal più profondo del suo essere, e questa coscienza - per quanto oscura possa essere - è un'esperienza dei simboli. Proprio «realizzando», «vivendo» questa sacralità, la donna trova il significato spirituale della sua esistenza; sente che la vita è REALE e SANTIFICATA, che non è una serie infinita di automatismi psico-fisiologici ciechi, inutili e, infine, assurdi. Anche per le donne l'iniziazione equivale a una rottura di livello, al passaggio da un modo d'essere a un altro: la fanciulla viene brutalmente separata dal mondo profano, subisce una trasformazione di natura spirituale che, come ogni trasformazione, implica un'esperienza della morte. Abbiamo appena visto come le prove delle fanciulle assomiglino alle prove che simboleggiano la morte iniziatica. Ma si tratta sempre di UNA MORTE A QUALCHE COSA CHE DEVE ESSERE SUPERATA, e non di una morte nel senso moderno e desacralizzato del termine. Si muore per trasformarsi e accedere a un livello più elevato di esistenza. Nel caso delle fanciulle, si muore all'indistinto e all'amorfo dell'infanzia per rinascere alla personalità e alla fecondità.

Come nel caso degli uomini, ci troviamo di fronte a molteplici forme di associazioni femminili in cui il segreto e il mistero aumentano progressivamente. Vi è in primo luogo l'iniziazione generale attraverso cui passa ogni fanciulla e ogni giovane sposa e che sfocia nell'istituzione di società segrete di donne ("Weiberbünde"). Vi sono poi le associazioni misteriche femminili, come in Africa, oppure, nell'antichità, i gruppi chiusi delle Menadi. Sappiamo che simili confraternite misteriche femminili sono scomparse molto lentamente.

Ricordiamo le streghe del Medioevo europeo, le loro riunioni rituali, le loro «orge».

Anche se perlopiù i processi per stregoneria sono stati ispirati da pregiudizi teologici, anche se sarebbe spesso necessario distinguere tra le vere tradizioni magico-religiose rurali, che hanno le loro radici nella preistoria, e le psicosi collettive, che hanno un carattere molto complesso, è tuttavia probabile che le «orge» delle streghe siano esistite: non nel senso che attribuivano loro le autorità ecclesiastiche, ma nel senso originario e autentico di riunioni segrete che includevano riti orgiastici, cioè cerimonie che traevano origine dal mistero della fecondità.

Le streghe, proprio come gli sciamani e i mistici delle altre società primitive, non facevano che concentrare, esasperare, approfondire l'esperienza religiosa rivelata durante la loro

iniziazione. Proprio come gli sciamani, le streghe erano segnate da una vocazione mistica che le spingeva a vivere la rivelazione dei misteri più profondamente delle altre donne.

.

LA PENETRAZIONE NEL VENTRE DEL MOSTRO.

Sia per le donne sia per gli uomini esiste dunque una stretta connessione fra la prima rivelazione del sacro quella che avviene con l'iniziazione puberale - e le ulteriori rivelazioni che si compiono in cerchie più chiuse ("Männer-" o "Weiberbünde") e le stesse rivelazioni personali che in pochi individui scelti costituiscono i segni della loro vocazione mistica. Abbiamo visto (53) che lo stesso scenario iniziatico - che comprende torture, uccisione e risurrezione - si ripete tutte le volte che si svolge un mistero, cioè un processo di rigenerazione spirituale. Per meglio renderci conto della permanenza di tali scenari iniziatici, e nello stesso tempo della loro capacità di attualizzazione in situazioni molteplici e varie, esamineremo più a lungo uno di questi temi archetipici. In altri termini, invece di presentare dei sistemi rituali classificati secondo il loro oggetto - riti di iniziazione tribali, riti di affiliazione ai "Männer-" o "Weiberbünde", eccetera - concentreremo la nostra attenzione su un tema simbolico isolato cercando di vedere come esso si inserisca organicamente in tutti questi sistemi rituali e in quale misura sia capace di arricchirne il significato.

Nella nostra esposizione abbiamo spesso incontrato la prova iniziatica che consiste nell'essere inghiottiti da un mostro. Esistono innumerevoli varianti di questo rito, che può esser messo in rapporto con l'avventura di Giona. (Il simbolismo implicito nella storia di Giona ha vivamente interessato gli psicologi del profondo, soprattutto Jung e Neumann.) Questo motivo iniziatico ha dato origine non soltanto a un grande numero di riti, ma anche a miti e leggende la cui interpretazione non è sempre facile. Si tratta di un mistero di morte e di risurrezione simboliche. Esaminiamolo da vicino. In certe regioni i riti iniziatici puberali comprendono l'entrata in un manichino in foggia di mostro acquatico (coccodrillo, balena, grosso pesce). Ma questa cerimonia era già caduta in disuso quando fu studiata dagli etnologi. I Papua della Nuova Guinea, per esempio, (54) costruiscono un mostruoso manichino di rafia chiamato "kaiemunu", che si conserva nella casa degli uomini; in occasione della sua iniziazione, il bambino viene introdotto nel ventre del mostro. Ma il senso iniziatico si è perduto: il neofita penetra all'interno del "kaiemunu" mentre suo padre sta per terminarne la costruzione. Poiché il significato del rito è andato perduto, nessun terrore iniziatico s'impadronisce del neofita. Si continua nondimeno a introdurlo nel "kaiemunu" per ripetere il rito, non dimenticato, in uso presso gli antenati della tribù.

In altre regioni si sa soltanto che i neofiti vengono inghiottiti da un mostro, (55) ma la penetrazione rituale nel suo ventre è caduta in disuso. Per esempio, presso gli indigeni della Sierra Leone e della Liberia si crede che i futuri membri della società segreta Poro (56) vengano inghiottiti dal mostro Namu: questo rimane gravido per quattro anni e poi partorisce degli iniziati al pari di una donna. Presso i Kuta la società segreta Mungala pratica il rito seguente: si confeziona in tessuto di fibre dipinte in bianco una specie di fantoccio lungo quattro metri e alto due, che ha «vagamente l'aspetto di un animale». Un uomo entra nella sagoma e, durante le cerimonie, cammina nella foresta per terrorizzare i candidati. Anche in questo caso è stato perduto il significato originario, ma abbiamo visto che il ricordo mitologico di un mostro che inghiotte e vomita i candidati si è conservato presso i Màngia e i Banda (nella società segreta Ngakola). (57) I miti sono più eloquenti dei riti: ci svelano il senso originario della penetrazione all'interno di un mostro. Cominciamo dal celebre mito polinesiano di Maui. Questo grande eroe maori ritorna, alla fine di una vita ricca d'avventure, nella sua patria, presso l'antenata Hine-nui-te-po, la Grande Signora (della notte). La trova addormentata e, gettate in fretta le vesti, si appresta a penetrare nel corpo della gigantessa. Ma l'eroe era accompagnato da uccelli: prende la precauzione di ingiunger loro di non ridere prima di vederlo uscire vittorioso dalla sua avventura. Infatti gli uccelli mantengono il silenzio per tutto il tempo che Maui penetra nel corpo della sua antenata, ma quando lo rivedono per metà fuori, cioè quando l'eroe, uscendo, ha ancora la metà del corpo nella bocca della gigantessa, gli uccelli scoppiano a ridere e la Grande Signora (della notte), svegliandosi bruscamente, chiude i denti e taglia in due l'eroe, che muore. Proprio per questo motivo, dicono i Maori, l'uomo è mortale; se Maui fosse riuscito a uscire indenne dal corpo della sua antenata, gli uomini sarebbero diventati immortali. (58) Constatiamo in questo mito un altro significato dell'entrata nel corpo di un mostro: non più la morte seguita dalla risurrezione - tema comune a tutte le iniziazioni - ma la ricerca dell'immortalità attraverso una discesa eroica nel ventre dell'antenata-gigantessa. In altri termini, qui è presente la volontà di affrontare la morte senza morire, di discendere nel regno della notte e dei morti e di ritornarne VIVI, come gli sciamani fanno tuttora durante la "trance".

Ma mentre lo sciamano penetra soltanto IN SPIRITO nel regno dei morti, Maui affronta una discesa nel senso materiale del termine. E' la ben nota differenza tra l'estasi sciamanica e le avventure in carne ed ossa degli eroi. Troviamo la stessa differenza nelle regioni settentrionali e artiche, dove l'esperienza religiosa è dominata dallo sciamanismo. Secondo certe varianti del "Kalevala", per esempio, il saggio V„in„m”inen intraprende un viaggio nel paese dei morti, Tuonela. La figlia di Tuoni, il Signore dell'aldilà, l'inghiotte, ma, arrivato nello stomaco della gigantessa, V„in„m”inen si costruisce una barca e, come dice il testo, rema vigorosamente «da un estremo all'altro dell'intestino». La gigantessa è infine costretta a vomitarlo nel mare. (59) Si crede che durante la "trance" gli sciamani lapponi penetrino

nell'intestino di un grosso pesce o di una balena. Una leggenda ci dice che il figlio di uno sciamano svegliò suo padre, che dormiva da tre anni, con queste parole: «Padre, svegliati, e ritorna dall'intestino del pesce, ritorna dalla terza ansa del suo intestino!» (60) In questo caso si tratta di un viaggio estatico, in spirito, nel ventre di un mostro marino. Cercheremo di capire poi perché lo sciamano resta per tre anni nella «terza ansa dell'intestino». Per ora ricordiamo alcune altre avventure dello stesso tipo. Sempre secondo la tradizione finnica, il fabbro Ilmarinen faceva la corte a una fanciulla; questa gli impose, come condizione per il matrimonio, di «passeggiare fra i denti della vecchia strega Hiisi». Ilmarinen parte alla sua ricerca, raggiunge la strega e ne è divorato. Questa gli chiede poi di uscire dalla bocca, ma Ilmarinen rifiuta. «Mi farò da solo una porta!», risponde e con strumenti da fabbro che si è costruito magicamente distrugge lo stomaco della vecchia e ne esce.

Secondo un'altra variante, la condizione posta dalla fanciulla a Ilmarinen era di catturare un grosso pesce, ma il pesce lo divora.

Disceso nel suo stomaco, Ilmarinen comincia ad agitarsi e il pesce lo prega di uscire da dietro. «Non uscirò in questo modo», risponde il fabbro, «a causa del nomignolo che mi darebbe la gente». Il pesce gli propone allora di uscire dalla bocca, ma Ilmarinen risponde: «Non lo farò, perché la gente mi chiamerebbe vomitato». E continuò ad agitarsi finché il pesce scoppiò. (61) La storia ha molte varianti. Luciano di Samosata racconta nella sua "Storia vera" che un mostro marino inghiottì una nave intera con l'equipaggio. Gli uomini accesero un grande fuoco che uccise il mostro; per uscire gli aprirono la gola con pertiche. Una storia analoga circola in Polinesia. La barca dell'eroe Nganaoa era stata divorata da una specie di balena, ma l'eroe prese l'albero e glielo infilò nella bocca per tenerla aperta. Poi discese nello stomaco del mostro, dove trovò i suoi due genitori, ancora vivi. Nganaoa accese un fuoco, uccise la balena e uscì attraverso la gola. Questo motivo folcloristico è molto diffuso in Oceania. (62) Sottolineiamo la funzione ambivalente del mostro marino. Non vi è dubbio che il pesce che inghiottì Giona e gli altri eroi mitici simboleggia la morte: il suo ventre rappresenta gli inferi. Nelle visioni medievali gli inferi sono frequentemente immaginati sotto la forma di un enorme mostro marino, che ha forse il suo prototipo nel Leviatano biblico. Essere inghiottiti equivale quindi a morire, a penetrare negli inferi, come tutti i riti primitivi d'iniziazione di cui abbiamo parlato lasciano molto chiaramente intendere. Ma l'entrata nel ventre del mostro significa anche la restaurazione di uno stato preformale, embrionale. L'abbiamo già detto: le tenebre che regnano all'interno del mostro corrispondono alla Notte Cosmica, al caos precedente la creazione. In altri termini, ci troviamo di fronte a un duplice simbolismo: quello della morte, cioè della fine di una esistenza temporale e, di conseguenza, della fine del tempo; e il simbolismo del ritorno alla modalità germinale che precede ogni forma e anche ogni

esistenza temporale. Sul piano cosmologico, questo duplice simbolismo è espresso dai termini tedeschi "Urzeit" ed "Endzeit".

IL SIMBOLISMO DELLA MORTE INIZIATICA.

Si comprende allora perché l'inghiottimento da parte di un mostro abbia avuto tanta parte sia nei rituali iniziatici (63) sia nei miti eroici e nelle mitologie della morte. E' un mistero che implica la più terribile prova iniziatica, quella della morte, ma che costituisce anche l'unica via possibile per abolire la durata temporale - in altri termini, l'esistenza storica - e per restaurare la situazione primordiale. Evidentemente, anche la restaurazione dello stato germinale, dell'«inizio», equivale a una morte: infatti si «uccide» la propria esistenza profana, storica, già consunta, per restaurare un'esistenza immacolata, aperta, non insudiciata dal tempo.

Ne consegue che in tutti questi contesti iniziatici la morte non ha il senso che si è tentati di darle generalmente, ma significa soprattutto questo: liberazione dal passato, fine di un'esistenza - fallita come ogni esistenza profana - e conseguente avvio di un'altra esistenza rigenerata. La morte iniziatica è quindi un ricominciamento, non è mai una fine. In nessun rito o mito incontriamo la morte iniziatica solamente in quanto FINE, ma in quanto condizione imprescindibile di un passaggio verso un altro modo d'essere, come prova indispensabile per rigenerarsi, cioè per cominciare una vita nuova. Insistiamo sul fatto che il simbolismo del ritorno nel ventre ha sempre una valenza cosmologica. E' tutto il mondo che ritorna simbolicamente con il neofita nella Notte Cosmica, per poter essere creato di nuovo, cioè per poter essere rigenerato. Come abbiamo già detto, (64) un grande numero di terapeutiche arcaiche consiste appunto nella recitazione rituale del mito cosmogonico: in altri termini, per guarire il malato bisogna FARLO NASCERE ANCORA UNA VOLTA: il modello archetipico della nascita è la cosmogonia. Bisogna abolire l'opera del tempo, restaurare l'attimo aurorale precedente la creazione: sul piano umano, questo equivale a dire che bisogna restaurare la «pagina bianca» dell'esistenza, l'inizio assoluto, quando nulla era ancora stato insozzato, quando nulla era ancora stato guastato.

Penetrare nel ventre del mostro equivale a una regressione nell'indistinto primordiale, nella Notte Cosmica; uscire dal mostro equivale a una cosmogonia: è il passaggio dal caos alla creazione. La morte iniziatica ripete il ritorno esemplare al caos per rendere possibile la ripetizione della cosmogonia, cioè per preparare la nuova nascita. La regressione al caos si verifica talvolta alla lettera, come, per esempio, nelle malattie iniziatiche dei futuri sciamani,

che spesso sono stati considerati veri pazzi. Si assiste infatti a una crisi totale che conduce talvolta alla disintegrazione della personalità. (65) Da un certo punto di vista si può equiparare la «follia» iniziatica degli sciamani alla dissoluzione della vecchia personalità che segue la discesa agli inferi o la penetrazione nel ventre di un mostro. Ogni avventura iniziatica di questo tipo finisce sempre col creare qualche cosa, col fondare un mondo o un nuovo modo d'essere. Si ricordi che l'eroe Maui penetrò nel corpo della sua antenata per cercare l'immortalità: e questo ribadisce il concetto che con la sua impresa iniziatica credeva di poter fondare una nuova condizione umana, simile a quella degli dèi. Si ricordi anche la leggenda dello sciamano lappone che per tre anni era rimasto in spirito nell'intestino di un enorme pesce. Perché aveva intrapreso tale avventura? Un antico mito finnico che si ricollega a Väinämöinen ci darà forse la risposta.

Väinämöinen crea per magia - cioè cantando - una barca, ma non può completarla perché gli mancano tre parole. Per impararle va a trovare un mago famoso, Antero, un gigante da molti anni immobile, come uno sciamano durante la "trance", nonostante che un albero fosse spuntato dalla sua spalla e gli uccelli avessero fatto il nido nella sua barba.

Väinämöinen cade nella bocca del gigante e ne è subito divorato. Ma nello stomaco di Antero si fa un costume di ferro e minaccia il mago di restarvi fino a che non abbia ottenuto le tre parole magiche per terminare la barca. (66) In questo caso l'avventura iniziatica è intrapresa per ottenere una conoscenza segreta. La discesa nel ventre di un gigante o di un mostro mira alla conquista della scienza, della saggezza. Proprio per questa ragione lo sciamano lappone resta per tre anni nello stomaco del pesce: per conoscere i segreti della natura, per decifrare l'enigma della vita e per conoscere l'avvenire. La penetrazione nel ventre di un mostro equivale dunque alla discesa agli inferi, fra le tenebre e i morti, cioè simboleggia la regressione sia nella Notte Cosmica sia nelle tenebre della «follia» in cui ogni personalità è dissolta. Se teniamo conto di tutte queste equiparazioni e corrispondenze fra morte-Notte Cosmica-caos-follia-regressione alla condizione embrionale, allora si comprende perché la morte simboleggia anche la saggezza, perché i morti sono onniscienti e conoscono anche l'avvenire, perché i visionari e i poeti cercano l'ispirazione vicino alle tombe; e, su un altro piano di riferimento, si comprende anche perché il futuro sciamano, prima di diventare un saggio, deve conoscere la «follia» e discendere fra le tenebre, perché la creatività è sempre in relazione con una certa «follia» od «orgia», inseparabili dal simbolismo della morte e delle tenebre. Per spiegare tutto questo C. G. Jung parla di una reviviscenza del contatto con l'inconscio collettivo. Ma, per restare nel nostro campo, si comprende soprattutto perché presso i primitivi l'iniziazione è sempre in rapporto con la rivelazione della scienza sacra, della saggezza.

Proprio nel periodo di segregazione - cioè quando si crede che siano inghiottiti nel ventre del mostro e si trovino agli inferi - i neofiti vengono istruiti nelle tradizioni segrete della tribù. La vera scienza, quella trasmessa dai miti e dai simboli, è accessibile soltanto nel corso o in seguito al processo di rigenerazione spirituale realizzato dalla morte e dalla risurrezione iniziatiche.

Siamo ora in grado di comprendere perché lo stesso schema iniziatico - che implica sofferenze, morte e risurrezione - si ritrovi in tutti i misteri, sia nei riti puberali sia in quelli che fanno accedere a una società segreta; e perché possiamo intuire lo stesso scenario nelle sconvolgenti esperienze intime che precedono la vocazione mistica.

Prima di tutto comprendiamo questo: l'uomo delle società arcaiche si è sforzato di vincere la morte in se stesso attribuendole un'importanza tale che infine la morte ha cessato di sembrare un'INTERRUZIONE ed è diventata un RITO DI PASSAGGIO; in altri termini, per i primitivi si muore sempre a qualche cosa che non è essenziale: si muore soprattutto alla vita profana. In breve, si giunge a considerare la morte come la suprema iniziazione, cioè come l'inizio di una nuova esistenza spirituale. Anzi: generazione, morte e rigenerazione sono state comprese come i tre momenti di uno stesso mistero, e tutto lo sforzo spirituale dell'uomo arcaico è rivolto a dimostrare che tra questi momenti non deve esistere frattura. Non è lecito FERMARSI in uno di questi tre momenti, ACCOMODARSI in uno di essi, per esempio nella morte o nella generazione. Il movimento e la rigenerazione non si arrestano: il primitivo ripete infaticabilmente la cosmogonia per essere sicuro di far bene qualcosa: un bambino, per esempio, o una casa, o una vocazione spirituale. Ecco perché abbiamo sempre incontrato la valenza cosmogonica dei riti d'iniziazione.

Anche la saggezza e, per estensione, ogni conoscenza sacra e creatrice sono concepite come il frutto di un'iniziazione, cioè come il risultato a un tempo di una cosmogonia e di un processo ostetrico. Non senza ragione Socrate si paragonava a una levatrice: aiutava l'uomo a nascere alla coscienza di sé. Ancora più nettamente, san Paolo parla del discepolo Tito come di «vero figlio» che ha procreato con la fede.

(67) E lo stesso simbolismo si ritrova nella tradizione buddista: il monaco abbandona il suo nome di famiglia e diventa un «figlio del Buddha» ("sakya-putto") poiché è «nato fra i santi» ("ariya"). Così diceva Kassapa parlando di se stesso: «Figlio naturale del Beato, nato dalla sua bocca, nato dal "dhamma", plasmato dal "dhamma"...» (68) Ma questa nascita iniziatica implica la morte all'esistenza profana. Lo schema si è conservato sia nell'induismo sia nel buddismo. Lo "yogi" «muore a questa vita» per rinascere a un altro modo d'essere: quello rappresentato dalla liberazione. Il Buddha insegnava la via e i mezzi per morire alla condizione umana profana - cioè alla schiavitù e all'ignoranza - e per rinascere alla libertà,

alla beatitudine e all'incondizionato del "nirvana". La terminologia indù della rinascita iniziatica ricorda talvolta il simbolismo arcaico del «nuovo corpo» che ottiene il neofita. Il Buddha stesso proclama: «Ho indicato ai miei discepoli i mezzi con i quali possono creare, partendo da questo corpo (costituito dai quattro elementi), un altro corpo fatto di sostanza intellettuale ("riipim manomayam"), completo di membra e dotato di facoltà trascendentali ("abhinindriyam")». (69) A nostro parere, tutto questo prova che la valorizzazione arcaica della morte in quanto supremo mezzo di rigenerazione spirituale costituisce uno scenario iniziatico che si prolunga fin nelle grandi religioni del mondo e che è stato utilizzato anche dal cristianesimo.

E' il mistero fondamentale, ripreso, rivissuto e rivalorizzato da ogni esperienza religiosa nuova. Ma osserviamo più da vicino le conseguenze ultime di questo mistero: se si conosce già la morte QUAGGIU', se si muore innumerevoli volte, continuamente, per rinascere ad ALTRA COSA, ne consegue che l'uomo vive già QUAGGIU', sulla terra, qualche cosa che non appartiene alla terra, che partecipa del sacro, della divinità; vive, diremmo, un INIZIO D'IMMORTALITA', si affaccia gradualmente all'immortalità. Di conseguenza, l'immortalità non deve essere concepita come una sopravvivenza "post mortem", ma come una situazione che si CREA continuamente, a cui ci si prepara e anche a cui si partecipa FIN D'ORA, in da questo mondo. La non-morte, l'immortalità, deve essere concepita allora come una situazione limite, come una situazione ideale verso cui l'uomo tende con tutto il suo essere e che si sforza di conquistare morendo e risuscitando continuamente.

.

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. PIDDINGTON, "Karadjeri Initiation", in «Oceania», 3, 1932-1933, pp. 46-87; ID., "An Introduction to Social Anthropology", Edimburgo-Londra 1950, pp. 91-105.

Nota 2. R. PIDDINGTON, "Karadjeri Initiation" cit., pp. 68-69.

Nota 3. Cfr. M. ELIADE, "Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi" cit., pp. 54 ss., 117 ss., passim.

Nota 3. Cfr. H. SCHURTZ, "Altersklassen und M„nnerbünde", Berlino 1902; H. WEBSTER, "Primitive Secret Societies", New York 1908 (trad. it.: "Società segrete primitive", Bologna 1922); J. G. FRAZER, "Totemism and Exogamy", III, 1910, pp. 457-550; E. M. LOEB, "Tribal Initiation and Secret Societies", in «Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology», 25, 3, pp. 249-288, Berkeley 1929, A. E. JENSEN, "Beschneidung und Reiferzeremonien bei Naturvölkern", Stoccarda 1932. Cfr. anche "Semaine d'Ethnologie

Religieuse. Compte rendu analytique de la IIIe session", Enghien- Moedling 1923, specialmente pp. 329-456. Cfr. R. THURNWALD, "Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten", in «Eranos-Jahrbüch», 7, 1939, Zurigo 1940, pp. 321-398.

Nota 5. R. Thurnwald cit., p. 393. Cfr. anche J. G. FRAZER, "Spirits of the Corn" cit., pp. 225 ss.

Nota 6. M. CANNEY, "The Skin of Rebirth", in «Man», 91, luglio 1939, pp. 104-105; cfr. C. W. HOBLEY, "Bantu Beliefs and Magic", Londra 1922, pp. 78 ss., 98 ss.

Nota 7. Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, "From Fetish to God in Ancient Egypt", Oxford 1934, p. 494; S. STEVENSON, "The Rites of the Twice- born", Londra 1920, pp. 33, 40, passim.

Nota 8. E. W. P. CHINNERY e W. N. BEAVER, "Notes on the Initiation Ceremony of the Koko Papua", in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 45, 1915 (pp. 69-78), pp. 76 ss.

Nota 9. Cfr. le opere citate alla nota 4. Cfr. anche C. H. WEDGWOOD, "The Nature and Function of Secret Societies", in «Oceania», I, 2, 1930, pp. 129-151; W. E. PEUCKERT, "Geheimkulte", Heidelberg 1951.

Nota 10. Cfr., per esempio, "Semaine d'Ethnologie Religieuse" cit., pp. 335 ss.; W. SCHMIDT, "Das Mutterrecht" cit., pp. 170 ss.

Nota 11. Cfr. E. M. Loeb cit., p. 262.

Nota 12. F. ANDERSSON, "Contribution à l'Ethnographie des Kuta", I, Uppsala 1953, p. 211.

Nota 13. Ivi, p. 219.

Nota 14. Cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 49 ss., 60 ss., 64 ss.

Nota 15. Andersson cit., p. 213.

Nota 16. Ivi, p. 214.

Nota 17. Ivi, p. 264.

Nota 18. Ivi.

Nota 19. Ivi, p. 266, nota 1.

Nota 20. L. BITTREMIEUX, "La Société Secrète des Bakhimba au Mayombe", Bruxelles 1936. Una società segreta africana molto importante è il Poro della Sierra Leone e della Liberia; cfr.

K. L. LITTLE, "The Poro Society as an Arbiter of Culture", in «African Studies», 7, 1948, pp. 1-15.

Nota 21. Bittremieux cit., p. 44.

Nota 22. Ivi, p. 45.

Nota 23. Ivi, p. 47.

Nota 24. Ivi.

Nota 25. Ivi, p. 50.

Nota 26. Ivi, p. 51.

Nota 27. Ivi, p. 52.

Nota 28. Sul "dukduk", cfr. la descrizione classica di ROMILLY, "The Western Pacific and New Guinea", pp. 27-33, riprodotto da WEBSTER, "Primitive Secret Societies" cit., pp. 111 ss. (tr. it., pp. 158 ss.) e da O. E. BRIEM, "Les Sociétés Secrètes de Mystères", trad. dallo svedese di E. Guerre, Parigi 1941, pp. 38 ss. Cfr. anche R.

PIDDINGTON, "An Introduction..." cit., pp. 208-209. Gli Arioi, società segrete delle Isole della Società, rappresentano un altro tipo di confraternita; cfr. R. W. WILLIAMSON e R. PIDDINGTON, "Essays in Polynesian Ethnology", Cambridge 1939, pp. 113-153; cfr. anche W. E. MéHLMANN, "Arioi und Mamaia", Wiesbaden 1955.

Nota 29. G. CATLIN, "O-Kee-Pa", Londra 1867, pp. 13 ss., 28 ss.; ID., "Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885", Washington 1886, II, pp. 309 ss. Cfr. il riassunto dato da O. E. Briem cit., pp. 94-95.

Nota 30. Cfr. "Lo Sciamanismo...", pp. 49 ss., cfr. sopra, pp. 269 ss., e passim. Sul simbolismo alchemico della «tortura» e sul suo contesto psicologico, cfr. le opere di C. G. JUNG, "Psychologie und Alchemie", Zurigo 1944, pp. 320 ss., passim; "Von den Wurzeln des Bewusstseins", Zurigo 1954, pp. 154 ss., 211 ss., passim.

Nota 31. Cfr. H. PLOSS e M. BARTELS, "Das Weib in der Natur- und Völkerkunde", I, Lipsia 1908, pp. 454-502; FRAZER, "Tabu and the Perils of the Soul", pp. 204-233; R. BRIFFAULT, "The Mothers", II, Londra 1927, pp. 365-412; W. SCHMIDT e W. KOPPERS, "Völker und Kulturen", I, Ratisbona 1924, pp. 273-275 (diffusione dell'usanza).

Nota 32. B. SPENCER e F. G. GILLEN, "Native Tribes of Central Australia", Londra 1899, pp. 92 ss., 269; ID., "Northern Tribes of **Central Australia", Londra 1904, pp. 133 ss.; C. H.**

WEDGWOOD, "Girls' Puberty Rites in Manam Island, New Guinea", in «Oceania», 4, 2, 1933, pp. 132-155; Webster cit., pp. 45 ss. (Africa).

Nota 33. Cfr., per esempio, ALCE NERO, "La Sacra Pipa", trad. it., Rusconi, Milano 1975, pp. 159 ss.

Nota 34. W. E. PEUCKERT, "Geheimkulte", p. 258.

Nota 35. Ploss e Bartels cit., pp. 464 ss.; E. GASPARINI, "Nozze, società e abitazione degli Antichi Slavi", Venezia 1954 (litografato), Appendice I e II, p. 13.

Nota 36. Gasparini cit., p. 14 Nota 37. Cfr. i riferimenti bibliografici in Gasparini cit., pp. 15 ss., in cui si trova anche l'analisi delle analoghe usanze slave.

Nota 38. M. ELIADE, "Images et Symboles..." cit., pp. 120 ss.

Nota 39. Cfr. A. SLAWIK, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", in «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», 4, Vienna 1936 (pp. 675-764), pp. 737 ss.; W. E. Peuckert cit., p. 253.

Nota 40. R. HEINE-GELDERN, "Sudostasien" (= G. BUSHAN, "Illustrierte Völkerkunde ", II, Stoccarda 1923), p. 841; Gasparini cit., pp. 18 ss.

Nota 41. M. GRANET, "La civilisation chinoise", Parigi 1929, pp. 406 ss.; Gasparini cit., pp. 20 ss.; sul «demone della filatura» nelle credenze popolari slave, cfr. Gasparini cit., p. 40.

Nota 42. D. ZELENIN, "Russische (ostslawische) Volkskunde", Berlino 1927, pp. 337 ss.; ma vedere anche Gasparini cit., pp. 22-23.

Nota 43. TH. VOLKOV, "Rites et usages nuptiaux en Ukraine", in «L'Anthropologie», 1891, 1892, riassunto da Gasparini cit., pp. 42 ss.

Nota 44. R. P. HECKEL, "Miscellanea", in «Anthropos», 30, 1935, p. 875; Gasparini cit., p. 27.

Nota 45. R. WOLFRAM, "Weiberbünde", in «Zeitschrift fur Volkskunde», 42, 1933, pp. 143 ss.

Nota 46. Wolfram cit., p. 144; Peuckert cit., p. 230.

Nota 47. U. HARVA, "Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen", Helsinki 1952, pp. 386 ss.

Nota 48. E. ANDERSSON, "Contribution à l'Ethnographie des Kuta" cit., p. 216.

Nota 49. Ivi,.

Nota 50. Ivi, p. 217.

Nota 51. Ivi, p. 218.

52 Ivi, pp. 219-221.

Nota 53. Vedi sopra, pp. 357 s.

Nota 54. F. E. WILLIAMS, "The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua", in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 53, 1923 (pp. 361-382), pp. 363 ss. Cfr. anche H. NEVERMANN, "Masken und Geheimbünde Melanesiens", Lipsia 1933, pp. 51 ss.

Nota 55. Cfr. H. SCHŽRER, "Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd- Borneo", Leida 1946, pp. 102 ss.: la scomparsa dell'uomo nel coccodrillo simboleggia l'iniziazione. Cfr. sullo stesso tema, C. HENTZE, "Bronzegerät, Kultbauten, Religion im „ltesten China der Shangzeit", Anversa 1951, pp. 176 ss., passim. Sul "sosom" dei Marind- anim, che inghiotte i bambini, cfr. P WIRZ, "Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea", III, Amburgo 1922, pp. 36 ss. La carta della diffusione del «motivo di Giona» è stata pubblicata da L. FROBENIUS, "Das Archiv fur Folkloristik", in «Paideuma», 1, 1938, p. 9, e riprodotta da Peuckert cit., p. 338.

Nota 56. Andersson cit., pp. 297 ss.; Peuckert cit., pp. 355 ss.

Nota 57. Cfr. Andersson cit., pp. 263 ss.

Nota 58. W. D. WESTERVELT, "Legends of Ma-ui the Demi-god", Honolulu 1910, pp. 128 ss.; J. F. STIMSON, "The Legends of Mani and Tahaki", Honolulu 1937, pp. 46 ss.

Nota 59. M. HAAVIO, "Väinämöinen, Eternal Sage", in «F. F. Communications», 144, Helsinki 1952, pp. 117 ss.

Nota 60. Ivi, p. 124.

Nota 61. Ivi, pp. 114 ss.

Nota 62. Cfr. L. RADEMACHER, "Walfischmythen", in «Archiv für Religionswissenchaft», 9, 1906, pp. 246 ss.; F. GRAEBNER, "Das Weltbild der Primitiven", Monaco 1924, pp. 62 ss.

Nota 63. Per un'interpretazione psicologica di questo simbolismo, cfr. anche CH. BAUDOIN, "Le Mythe du Héros", Parigi 1952.

Nota 64. Vedi sopra, pp. 59 s.

Nota 65. Vedi sopra, pp. 135 s.

Nota 66. Haavio cit., pp. 106 ss.

Nota 67. Tit. 1, 4.

Nota 68. "Samyutta Nikaya", II, 221.

Nota 69. Ivi, II, 17; cfr. M. ELIADE, "Lo Yoga...", pp. 172 ss.

NOTIZIA.

Mircea Eliade è nato nel 1907 a Bucarest; in questa città frequentò la facoltà di lettere dell'Università e nel 1932 conseguì il dottorato.

Dal 1928 al 1932 fu all'Università di Calcutta per approfondire i suoi studi sull'India, soprattutto sotto l'aspetto religioso. Ritornato a Bucarest, fino al 1939 fu membro della facoltà di lettere dell'Università, dove insegnò metafisica. Apparvero in quel periodo le sue prime pubblicazioni nel campo delle religioni comparate e alcune opere di narrativa.

Fra i suoi romanzi, che hanno come sfondo l'India e trattano i temi salienti del suo pensiero filosofico, "Maitreyi", del 1933, è notevole per l'acutezza dell'analisi psicologica.

Fu fondatore e curatore della rivista di studi religiosi «Zalmoxis».

Durante la seconda guerra mondiale prestò servizio come addetto culturale presso la legazione romena a Londra, dal 1940 al 1941, e quindi, dal 1941 al 1944, come consulente presso quella di Lisbona.

Dopo la guerra visse a Parigi, dove fu presidente del Centro Romeno di Ricerche e dal 1946 al 1949 tenne alcuni corsi all'Ecole des Hautes Etudes della Sorbona. Nel 1956 si stabilì negli Stati Uniti, dove è tuttora titolare della cattedra di storia delle religioni all'Università di Chicago. Ha tenuto conferenze in numerose università europee, fra cui, in Italia, quelle di Roma e di Padova.

Ha pubblicato i seguenti saggi: "India", Editura Cugetarea, Bucarest 1934.

- "Alchimia Asiatica", Editura Cultura Poporului, Bucarest 1934.
- "Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne", P. Geuthner, Parigi 1936.
- "Cosmologie si alchimie babilonian", Editura Vremea, Bucarest 1937.
- "Metallurgy, magic and alchemy", P. Geuthner, Parigi 1938.
- "Fragmentarium", Editura Vremea, Bucarest 1939.
- "Mitul Reintegrarii", Editura Vremea, Bucarest 1942.
- "Os Romenos, Latinos do Oriente", Livraria Classica Editora, Lisbona 1943.
- "Insula lui Euthanasius", Editura Fundatia Regala pentru Arta Literatura, Bucarest 1943.

- "Comentarii la legenda Mesterului Manole", Ed. Publicom, Bucarest 1943.
- "Techniques du Yoga", Gallimard, Parigi 1948; trad. it.: "Tecniche dello Yoga", Einaudi, Torino 1952; Boringhieri, Torino 1967.
- "Le Mythe de l'Eternel Retour", Gallimard, Parigi 1949; trad. it.: "Il mito dell'eterno ritorno", Borla, Torino 1968; Rusconi, Milano 1975.
- "Traité d'histoire des religions", Payot, Parigi 1949; trad. it.: "Trattato di storia delle religioni", Einaudi, Torino 1954; Boringhieri, Torino 1970.
- "Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase", Payot, Parigi 1951, trad. it.: "Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi", Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953; Edizioni Mediterranee, Roma 1974.
- "Images et symboles", Gallimard, Parigi 1952.
- "Le Yoga: Immortalité et liberté", Payot, Parigi 1954; trad. it.: "Lo Yoga. Immortalità e libertà", Rizzoli, Milano 1973.
- "Forgerons et Alchimistes", Flammarion, Parigi 1956; trad. it.: "Il mito dell'alchimia", Avanzini-Torracca, Roma 1968.
- "Das Heilige und das Profane" (trad. dal francese), Rowohlt, Amburgo 1957; trad. it.: "Il Sacro e il Profano", Boringhieri, Torino 1967.
- "Birth and Rebirth; the religious meaning of initiation in human culture", Harper, New York 1958.
- "Naissances mystiques", Parigi 1959; trad. it.: "La nascita mistica", Morcelliana, Brescia 1974.
- "Mythes, rêves et mystères", Gallimard, Parigi 1957; trad. it.: "Miti, sogni e misteri", Rusconi, Milano 1976.
- "Recent Works on Shamanism", University of Chicago, Chicago 1961.
- "Méphistophélès et l'Androgyne", Gallimard, Parigi 1962; trad. it.: "Mefistofele e l'Androgino", Edizioni Mediterranee, Roma 1971.
- "Patanjali et le Yoga", Editions du Seuil, Parigi 1962.

- "Myth and Reality", Harper & Row, New York 1963; trad. it.: "Mito e realtà", Borla, Torino 1966; Rusconi, Milano 1974.
- "Amintiri, I: Mansarda" (autobiografia, vol. I), Destin, Madrid 1966.
- "From Primitives to Zen; a thematic sourcebook on the history of religions", Harper & Row, New York 1967.
- "Témoignages sur Brancusi", Arted, Editions d'Art, Parigi 1967.
- "The quest; history and meaning in religion", University of Chicago, Chicago 1969; trad. it.: "Nostalgia delle origini", Morcelliana Brescia 1972.
- "Myth and Symbols", University of Chicago, Chicago 1969.
- "De Zalmoxis à Gengis-Khan", Payot, Parigi 1970.
- "Religions australiennes", Payot, Parigi 1970.
- "Fragments d'un journal", Gallimard, Parigi 1973.